باسمه تعالی
فهرستبرگه منابع چاپ سنگی - اداره مخطوطات

شماره ثبت: ۳۸۷۷۲
رده‌بندی دیویی: ۱۲۸۰ ل ش / ت ۴۶۸ ن ۲۹۷/۴۱۷۲
سرشناسه: لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، قرن ۱۱ق. شارح
عنوان قراردادی: تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام. شرح
عنوان: شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام
کاتب: تاریخ کتابت:
محل نشر: [بی جا] ناشر: [بی نا] تاریخ نشر: ۱۲۸۰ق
صفحه شمار: ج. (بدون شماره گذاری) مصور☐ درسی☐ گراور یا افست☐
زبان: عربی ابعاد: ۳۴ x ۲۲ نوع خط: نسخ - نستعلیق (حاشیه)
روش تهیه: وقفی☐ اهدایی☑ خریداری☐ ارسالی☐
توضیحات: آقای حسامی دامانی تاریخ ثبت: مرداد ۱۳۸۹
یادداشتها: ۱. این کتاب شرح تجرید الکلام قوشچی است که خود شرحی بر تجرید الکلام نصیرالدین طوسی می باشد. ۲. معلق به حواشی از محمد اسمعیل اصفهانی
موضوع(ها): ۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ق. تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام - نقد و تفسیر ۲. قوشچی، علی بن محمد، - ۸۷۹ق. تجرید الکلام - نقد و تفسیر ۳. کلام شیعه امامیه
شناسه (های) افزوده: الف. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ - ۶۷۲ق. تجرید الکلام فی تحریر العقاید الاسلام. شرح ب. قوشچی، علی بن محمد، - ۸۷۹ق. تجرید الکلام. شرح ج. خواجوئی، اسماعیل
فهرستنگار: اسدزاده تاریخ فهرستنگاری: مرداد ۸۹

شناسه‌های افزوده، بن حسین، -۱۱۷۳ق. ، محشی
د. حسامی، اهداکننده. هـ. امانی، اهداکننده.
و. عنوان.

هذا كتاب شوارق الالهام للمولى الكامل فخر الفضلاء المحققين مولانا عبد الرزاق اللاهيجي في شرح تجريد الكلام

بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اما بعد الحمد لله الذي هدانا لهذا
وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة والسلام على من لكمال رسالته صار خاتم
نبوته اصطفاه والتسليم لمن اثره على امته لوصيته وارتضاه ولسائر اوصيائه الهادين بنوره وهداه
فيقول العبد الراجي وباب ربه الملتجي عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاتهم انه لما كان
ان خاتم المحققين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العلماء في العالمين نصير الحق والملة والدين محمد بن
محمد الطوسي اعلى الله مقامه في عليين قد كان متفردا فيما بين علماء الشريعة وشركاء الصناعة بتحقيق قلما
سبقه احد من السابقين وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين كذلك كتاب التجريد من مصنفاته ممتاز
من بين الكتب المؤلفة في الفن باشياء قد خلت عنها مصنفات الاولين ولم يحوموا بما بدا بها اصحاب الاخرين
من جودة ترتيب للمسائل ووجازة تقرير للدلائل وغاية تجريد للعقائد ونهاية تهذيب للاصول عن الزوائد
وضبط ضابط للاوابد للفوائد وربط رابط على شوارد العوائد مع اشارات هادية الى الحقائق وتنبيهات
منبهة على الدقائق ولوامع كاشفة عن المقاصد وتلويحات لائحة الى المواقف والمراصد وكنوز تحقيقات
تشير الى المطالب العالية ورموز تدقيقات تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية بعبارات على طوالع اسرار
المطالب كالتنزيل والفاظ هي مطالع لانوار التحصيل وتقريرات يلوح عن مجملها تفصيل المفصل وتعبيرات
من فاز بمعرفتها فاز بالنقد المحصل وبالجملة ذلك الكتاب مع ما له من الشأن اجل كما قيل من ان يصدر الا
عن مثل هذا المحقق العظيم الشأن ولقد دعت جلالة ذلك التصنيف دواعي جميع اصحاب الكمال الى الاشتغال
به وصرفت الهمم كافتهم الى الخوض في مطالبه بعضها بتصنيف تاليف لعله يقرب منه اوليته بدايته وبعضها
باقتحام تكلف في تفسير الفاظه وشرح معانيه وبعضها بتعليق معلقات تفصح عن معانيه ولعمري كلهم
او جلهم ينادون من مكان بعيد ولم يهتد الى مغزى مرامه احد منهم من قديم او جديد وان هذا الضعيف
القليل البضاعة وذلك القاصر الباع في الصناعة لطالما يجول في نيته ويختلج على سره ان يشرح من
مظانه وماخذه التي يسره الله تعالى بمنه وفضله للاطلاع عليها شرحا من غير ان يلتفت الى كثير مما قيل او
يقال تعديلا او جرحا الى ان توكد ذلك العزم بتكرر التماس صدر عن لسان حال الطالبين وتواتر اقتباس
ظهر من ضمير استعداد المستعدين وانضاف الى ذلك العزم تأكيد اخ لي من ابناء الزمان يظن في شانه و

تصديق مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه فاخذت في ذلك وشرعت خائضا سلوك اضيق المسالك مع علمي باني
قد استهدفت نفسي لرماة المجون واستعرضت ذاتي دون اسنة الطعون ولكن على الله في كل الامور اتكالي
واليه كلي في جميع احوالي ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وهو يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وسميته
شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام وقبل ان اشرع في المقصد فلاقدم مقدمة في تعريف علم الكلام وبيان موضوعه
وغايته ومرتبته فانه كالواجب تقديم هذه الاربعة في كل علم ليكون طالبه على بصيرة في طلبه حيث تصوره
بتعريفه الرسمي فيحيط على مسائله اجمالا بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان كان طلبه يمكنه لكنه لا
يفيده بصيرة فيه وليتميز في نظره العلم المطلوب اذ بتمايز الموضوعات يتمايز العلوم وليمكنه الشروع الا
فيه ولا يبطل سعيه ويزداد رغبته وليعرف قدره فيوفي حقه ففيها مطالب اربع الاول في تعريفه فاقول
قال صاحب المواقف الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد بالعلم امور
كما حمل عليه شارح المواقف ليكون المراد من العلم نفس المسائل او التصديق بها او يجوز ان يكون المراد الملكة الحاصلة
من ممارسة المسائل كما اشار الى ذلك الحمل شارح المقاصد حيث نقل تعريف المواقف ثم لا حاجة الى تقدير امور
ثم قال شارح المواقف في شرح هذا التعريف اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطي
في العقائد ودلائلها ونبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق
التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك
الاثبات انما يصاحب هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الادلة فقط ودون العلم الجدلي الذي
يتوسل به الى حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد
والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك
القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا واختار يقتدر على يثبت لان
الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة
من الباء ههنا يعني كما هو مذهب الاشعري واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم الكلام
اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل واقول لا يجب
ما فيه اذ مجرد الاخذ تقليد غير معتبر كيف ومن العقائد ما يتوقف ثبوت الشرع عليه بل الاولى ان يبقى الاعتقاد
بالعقائد الحاصلة من الادلة الكلامية من حيث هي كلامية كما سياتي بل ان ثمرتها الا الاثبات على الغير وقال
شارح المقاصد معنى اثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق واورد
عليه شارح المواقف انه يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه والمراد
بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان منها اعتقادية
صرفة وتسمى اصلية وعقائد وقد دون الكلام لحفظها وعملية المقصد بالذات منها العمل وان كان الاعتقاد
بها ايضا مقصودا كقولنا الصلوة واجبة والوتر مندوب ونحو ذلك وقد دون لها علم الفقه والمراد بالدينية
المنسوب الى دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم صوابا كان ذلك الاعتقاد المنسوب او خطاء فان الخصم مع كونه

فقطنا لا يخرج من علماء الكلام فلعل المراد من الحجج والشبه ما هو كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم المتمسك للاثبات ثم
اعني بايراد الحجج الى آخره متعلق بالاثبات اي يكون الاثبات بهذا الطريق لا بطريق آخر كالمعجزة فخرج علم النبي
وعلوم المعصومين عليهم السلام بل علم الله تعالى وعلوم الملئكة ايضا وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع
منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل
من العلماء ببركة صحبة النبي ص وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار ومشاهدة الآثار مع قلة الوقايع و
الاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا و
تكثير المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرة الفتاوى و
الواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام
وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين
المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون
خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم
الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم والكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت في مسئلة
كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات
ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه بقوة ادلته كانه صار هو الكلام دون
ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات
بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية وهذا معنى العقايد
الدينية اي المنسوبة الى دين محمد ص سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق
ام لا ككلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه
انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه
معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات و
بالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول ص بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد عند من يسميه علما
ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالفرعيات
فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب ذلك اذا كان متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة البشرية
مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام شرح المقاصد وقال في شرحه للعقايد النسفية بعد ما ذكر نحوا
مما نقلناه وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة
اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقايد وذلك لان رئيسهم واصل
بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين
فقال الحسن اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع
وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه تعالى ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلا[سفة]

في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان خالف الشيخ ابو الحسن الاشعري مع استاده ابي علي الجبائي
في مسئلة ذكرها شارح العقايد وانا اطوي ذكرها لعدم الحاجة اليها ههنا ومن شاء ذكرها انتهى تم في موضع
يليق بها والحق ما عنده فيها فترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تابعه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد
به السنة وجرى عليه الجماعة ثم نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيه الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة
فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى
ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على
السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين انتهى كلام شارح العقايد وهو صريح في ان مخالفة المعتزلة مع اهل السنة
المسمين بالاشاعرة انما هو في ظواهر السنة وقد صرح في كلامه الاول ان المعتبر فيما يتعلق بالاعتقاديات انما هو
اليقين دون الظن ولا شك في ان الظواهر لا يفيد الا الظن فمخالفته لليقين لا تكون بدعة بل صوابا فتسميتهم
ايام اهل البدع والاهواء خطاء وغفلة عن الدين بل جمودهم على الظواهر المخالفة للمعلوم في كثير من المسائل
الاعتقادية بدعة وهوى لان المعلوم من الدين بحيث لا يشك فيه احد تاويل كثير من الظواهر المخالفة لما في العقول
فيكون منعه مخالفا لما هو ثابت في الدين بل هذا المحض من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون في الدين لا
هو ولا نقيضه وهذا قول بخلاف ما هو ثابت في الدين وظهر ايضا من كلامه ان خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة
انما هو لاستمدادهم من الفلسفة في مطالبهم وخلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد الفلسفة وهذا هو صريح
في ان عداوة الفلسفة انما شاعت في اهل الاسلام من الاشاعرة لا من المعتزلة فضلا عن الامامية كيف واكثر
الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين مطابق لما هو الثابت من اساطين
الفلاسفة ومتقدميهم ومبني على قواعد الفلسفة الحقة كما لا يخفى على المحققين وينبغي ان يعلم ان موافقة
الامامية مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية انما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة لا لان الاصول الامامية
ماخوذة من علوم المعتزلة بل اصولهم انما اخذت من ائمتهم وهم صلوات الله عليهم يمنعون اصحابهم من الكلام الا ما
يكون ماخوذا منهم عليهم السلام وجميع ذلك ظاهر لمن مارس اصول الامامية رضوان الله عليهم واعلم ان الظاهر ان كلا
من التعريفين المذكورين يصلح لكل واحد من كلامي القدماء والمتأخرين ولا تفاوت بين الكلامين في ذلك ثم
الفرق بين التعريفين هو ان تلخيص مقتضى تعريف المقاصد علم الكلام انما هو نفس العلم بالعقايد الدينية
مثل علمنا بان الله تعالى واحد وانه قادر وانه عالم الى غير ذلك واما سائر ما يذكر في الكتب الكلامية من مباحث
الجواهر والاعراض وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم بنفس العقايد فليس من علم الكلام بخلاف تعريف المواقف
فان مقتضاه ان يكون نفس العلم بالعقايد جزءا من علم الكلام اذ له مدخل في الاثبات على الغير لا محالة فلا يتوهم
كونه خارجا من الكلام ثم اقول الاولى ان يقال الكلام صناعة نظرية يقتدر بها على اثبات العقايد الدينية

المطلب الثاني في موضوع العلم اولا ان موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي العوارض
التي تعرض لذاته او لامر يساويه لا ما يعرضه لامر اعم او اخص فالتعجب والضحك مثلا عرضان ذاتيان للانسان وغريبان
عن الحيوان لان عروضهما له انما هو لاجل الانسان الذي هو اخص منه والحس والحركة الارادية بالعكس من ذلك

اعني انهما ذاتيان للحيوان وغريبان عن الانسان لان عروضهما له انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه ولا يجب كون
العرض الذاتي مساويا لما هو عرض ذاتي له بل قد يكون اخص منه كالاستقامة والانحناء للخط كما صرح به الشيخ
الرئيس بل جميع الفصول القاسمة اعراض ذاتية للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع كونهما اخص منه والمعتبر
في ذلك عروضه للمعروض من حيث ذاته من غير ان يتوقف عروضه له على صيرورته نوعا معينا اولا ليعرضه ذلك
العارض ثانيا كالتعجب بالنسبة الى الحيوان فانه لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انسانا وان كان المعروض بعروض
ذلك العارض يصير نوعا معينا كالناطق للحيوان فهو عرض ذاتي له لان عروضه له لا يتوقف على صيرورته نوعا
معينا بل يصير بذلك نوعا معينا ثم انه قد اشرنا الى وجوب تقديم معرفة الموضوع في كل علم والمراد منها التصديق
بموضوعية الموضوع بمعنى ان الشيء الفلاني موضوع لهذا العلم وهو معاد هلية المركبة واما هلية البسيطة اعني
التصديق بان ذات الموضوع موجودة فقد عدوها جزءا من العلم وعللوا ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب
ثبوت شيء له لكن اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يكون من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بينا كالموجود بما هو
موجود الذي هو موضوع للفلسفة الاولى واما مبينا في علم آخر كالعدد للحساب والمقدار للهندسة المبين
وجودهما في الفلسفة الاولى واما تصور الموضوع فهو من المبادي التصورية مسلم واما لم يجعلوا التصديق
بهلية البسيطة من المبادي اعني المبادي التصديقية للعلم لان المراد من المبادي التصديقية المقدمات التي
منها قياسات العلم واما لم يجعلوا هلية المركبة اعني التصديق بموضوعية الموضوع من الاجزاء لانه انما
يعد كان العلم فهو بتمامه انسب منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع علم الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية
لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه
واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية فانما هو في صناعة البرهان من المنطق وانما
جعلوا التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم اتفقوا على ان تمايز العلوم في انفسها
انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعدما
افاده التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطتها اجمالا بحيث اذا
قصد تفصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم اولا
وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها وتحقيق المقام على نحو يتضمن بيان كلا الامرين اعني كون تمايز
العلوم بحسب تمايز الموضوعات وكون جهة وحدة المسائل اولا وبالذات هو الموضوع انهم لما حاولوا معرفة احوال
الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان
والحيوان والموجود ولذلك بحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصل لهم قضايا كسبية محمولاتها
اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء
بان يكون موضوعاتها نفسه او جزءا له او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم
نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اي الاشتراك فيه على
الوجه المذكور ثم انه قد يتحد من جهات اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما ويؤخذ لها من بعض تلك الجهات

مايفيد

مايفيد تصورها اجمالا ومن حيث انها واحدة فيكون حدا للعلم ان دل على حقيقة مسماه اعني ذلك المركب الاعتباري
كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحترز به عن كذا او يكون آلة
لكذا فظهر ان الموضوع جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخرى كالتعريف
والغاية وانه لا معنى لكون هذا علما وذلك علما آخر سوى انه يبحث عن احوال الشيء وذلك عن احوال شيء آخر مغاير
له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في نفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت
يتميز عند الطالب بما لها من التعريفات والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها
ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع آخر من كل وجه فالعلمان متباينان
على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار
او شيئين متشاركين في جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة
فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا
وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير
اعتبار اتحادهما في جنس واحد او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك والضابط انه
اذا كان البحث عن اشياء متكثرة بالذات فان كان البحث عنها من جهة اشتراكها في امر ذاتي او عرضي فالعلم واحد
وان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منها من جهة تخصه فالعلم متكثر سواء كانت تلك الاشياء
مشتركة في ذاتي او عرضي مخصوص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم للحساب والهندسة اولا واذا كان البحث عن
جهتين متغايرتين فالعلم متكثر والا فواحد سواء كان لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة اولا لا يقال العلم
يختلف باختلاف العلوم اعني المسائل وكما يختلف باختلاف الموضوع فكذا يختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل
هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع
على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ماخذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي
ماخذ للفصل الذي به كمال التمايز لانا نقول حينئذ لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة من حيث
اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية والغلط انما نشأ من عدم تفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع العلوم
المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول صورة الشيء ولو اريد بهذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا
مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك
هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية فلا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين تحققها في
العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا اسمية وربما تصير بعد اثباتها حدودا حقيقية
بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول
جزء مادي من القضية وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم
بمعنى الصناعة ولا خفاء في ان المسائل مادة له ويرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها يصير المسائل تلك الصناعة
المخصوصة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود بما هو موجود في

لرجوع مباحثه اليه قالوا ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض
والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط فيه الحيوة كالطعم واللون ويقسم الجوهر الى الحيوان
والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه
يتميز عن المحدث بصفات يجب له وامور يمتنع عليه واحكام يجوز في حقه من غير وجوب وامتناع ويبين ان اصل
الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى محدث وانه تعالى قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم
بالمعجزات وان هذا واقع وح ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي الثابت عنده صدقه لقبول ما هو
من الله تعالى في امر المبدء والمعاد ثم لما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيدوا الموجود ههنا بحيثية كونه
متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة
قطعا من الكتاب والسنة مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا
بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة فيتميز الكلام عن
الالهي بهذا الاعتبار اقول وهذا الاعتبار هو الذي اخرج الادلة الكلامية من البرهان الى الجدل فان
امثال هذه احكام ظاهرية مقبولة ليست بقطعية غير محتملة للتأويل سيما فيما يتعلق باحوال المبدء والامور
الغائبة عنا بل الظاهر ان اكثرها تمثيلات للحقائق وتنبيهات على الدقائق لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود
على متبادرها فان من ذلك قد يتولد التشبيه والتجسيم فيما بينهم كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث
الذي يروونه انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير ذلك نعم كان الاحرى ان لا يقع
الاستكشاف عنها والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان بحقائقها على حد ما يفهمونه على تفاوت عقولهم
ومراتب افهامهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاستكشاف عنها وحدث الكلام وشاع الاختلاف
فالواجب ان يصار الى مقتضى العقول الصريحة والآراء الصحيحة ويرجع الى قوانين النظر والاستدلال
البرهاني الموجب لليقين المبني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية الصرفة لمن اراد الترقي عن حضيض
التقليد الى ذروة التحصيل وان ادى الى ترك الظواهر ورفض المتبادر لاستقلال العقل في احوال المبدء ونحوها
العقليات بخلاف ما يتعلق بالعمليات والامور التي لا يستقل مجرد العقل فيها وهذا ما وعدناك في صدر المقدمة
من ان الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجدية في تحصيل العقائد الدينية بل جدواها انما
هو حفظ العقائد على العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ الى درجة اليقين التفصيلي والتجوز
التحصيلي هذا ثم انه اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما هو موجود بانه قد يبحث
في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا يتوقف تلك الاحوال على كون تلك الامور موجودة
في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل ما
دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج ولا يجوز
ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني وبان المبني
على قانون الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان

زعم القائل بهذا القول ان الكلام هو المسائل الحقة دون الباطلة فلا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم الكلام كيف وكل
من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي كون مسائله حقة على قانون الاسلام واجاب في شرح المقاصد عن الاول
بانا لا نم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه وبحث المعدوم والحال
من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله لا نم بحث اعادة المعدوم واستحالة
التسلسل ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد
العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فكثير
من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو موجود اعم من الخارجي والذهني
موضوعا للكلام ومن لم يقل بالوجود الذهني فعليه العدول عن الموجود الى المعلوم كما سيأتي وعن الثاني بان
المراد بقانون الاسلام اصول ماخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة
فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول
القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المسائل حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق
وقال شارح المواقف ولقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كونه البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم
يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل
لها في عروض المحمولات لموضوعاتها وذهب بعضهم كالقاضي الارموي من المتأخرين الى ان موضوع الكلام
ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور
العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبوات وما يتبعها او
بامر الاخرة كبحث المعاد وساير السمعيات فيكون الكلام هو الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية
وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب الصحايف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث
هي وذوات الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى وجهة الوحدة هي هها الوجود فكان هو العلم الباحث
عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى على قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع
ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها
واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض بحث عن احوال الممكنات لا من حيث
استنادها الى الواجب يجاب بانه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة
بان يذكر مع المطالب ما له نوع تعلق بها كاللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم
والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كمبحث العلل
والمعلولات والاثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر
لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس بيقين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء
فاعلا وقابلا وامكان الخلأ وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصد به تكثير
المباحث كما اشتهر بين المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان

ان يكون للكلام مبادى يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادى العلم انما يتبين فى علم اعلى منه ولعل فى
العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئى بالنسبة اليه وموقوف بالاخرة عليه فمباديه لا تكون تبين بنفسها
ويجاب بان ما تبين فيه مبادى العلم الشرعى لا يجب ان يكون علما اعلى منه ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق
على ان علم الاصول يستمد من العربية ويتبين فيها بعض مباديه قال شارح المقاصد ان المفهوم من شرح
الصحايف انه ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ملاحظا فى جميع المسايل ان
يكون البحث عن احوال تعرض الممكنات من جهة استنادها الى الله تعم فانه قال ان احوال الممكنات التى يبحث
عنها فى الكلام احوال مخصوصة معلومة يحكم بعضها انها عن ناشية قدرة الله تعم وذلك انما يكون لحاجتها
فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه هذا ثم ان القوم قد ابطلوا هذا المذهب اعنى
كون موضوع الكلام ذات الله وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد اليه بانه لو كان كذلك لما كان
اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يتبين فيه بل فى علم اعلى الى ان ينتهى الى ما موضوعه بين الثبوت
كالموجود وذلك لان حقيقة العلم الاعراض الذاتية للشئ على ما هو معنى الهلية المركبة لاخفاء فى انها بعد
الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شئ له لكن لا نزاع فى ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان
على وجوده من اعلى مطالب علم الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط فى الكل
او بوسط فى بعض البعض آخر منه والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهى دون الكلام ظاهر الفساد
والا لكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها واجاب عنه بعضهم بانه جاز ههنا اثبات
الموضوع فى العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف ساير العلوم
فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين والثانى انه لا علم شرعى فوقه تبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه
فيه وقال شارح المقاصد وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتى ان لا يكون معلولا للغير بل
ان لا يكون لحوقه للشئ بتوسط لحوقه لامر خارج عنه غير مساو للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا
للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا
يكون بيان وجود شئ من الممكنات مسئلة من شئ من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يتبين وجوده
فى علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يتبين فيه بعد تقرر انه لا يبحث فى العلم غير الاعراض
الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتى يتبين فيه وما لا يتبين ليس بعرض ذاتى
واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومباد ومسائل على عمومه لان معناه التصديق بانية الموضوع
وهليته البسيطة وقد صار فى علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد
الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغى ان يؤخذ موضوع علم الكلام الموجود
او المعلوم والا فالالهى اعلى رتبة منه وان كان اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يتبين فيه موضوع علم شرعى
او مباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفى كونه يقينيا وعلى وفق الشرع ثم قال فان قيل يفتقر الكلام
الى ان الوجود المخصص لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يتبين فيها لكون نظرها مقصورا

على بيان هلية المركبة بل يكون مسلما فى نظرها لكونه بينا او مبينا فى صناعة اعلى وح يعود الاشكال بان
بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتى لا يكون مما هو مسلم الوجود قلنا موضوع
الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه
والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عايدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبين فى الالهى
ان بعض الموجود جسم فيتبين وجود الجسم وفى الطبيعى ان بعض الجسم كرة فيتبين وجود الكرة وعلى هذا
القياس هذا وذهب اكثر المتاخرين الى ان موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد
الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع تعم من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم
والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفنا ونحو ذلك مما هى عقيدة اسلامية
او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الهلية والشمول لموضوعات ساير
الامور الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود ليصح على رأى من لا يقول بالوجود
الذهنى ولا يفسر العلم بحصول الصورة فى العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام
لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسايل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد
به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله
مساويا له كما حقق فى موضعه لانا نقول قد تحقق هناك ايضا ان العرض الذاتى يجوز ان يكون اخص من
معروضه كما ذكرنا ثم ان شارح المواقف اورد على كون المعلوم موضوعا مثل ما اورده على كون الموجود
موضوعا له وهو ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها فى عروض القدرة مثلا للمعلوم فلا يكون عرضا ذاتيا
له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعم لاثبات عقيدة دينية اقول الظاهر ان شيئا من
المذاهب الثلثة لا يخلو عن خدشة فالصواب ان لا يفرق بين الكلام والالهى بحسب الموضوع بل يجب ان يجعل
موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان الحيثية المعلومية لا مدخل لها فى عروض محمولات
مسايل الكلام لموضوعاتها ويجعل الفرق بينهما من حيث قانون البحث وبحسب المبادى التى يؤخذ منها
الادلة والقياسات فان مبادى الادلة الكلامية فى الكلام يجب ان يكون على قانون يطابق ما ثبت
من ظواهر الشريعة بخلاف مبادى العلم الالهى فانه لا يعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المعتبر فيها مطابقة
القوانين العقلية الصرفة سواء طابقت الظواهر ام لا فان طابقت فذاك والا يأولون الظواهر الى ما
يطابق قوانين المعقول فهذا هو الفرق بين الكلام والالهى فاما حديث تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات
فلا يجب مراعاته بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية معا بل يكفى فى اعتباره اطراده فى كل منهما على حدة
بان يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية فيما
بينها بحسب تمايز موضوعاتها الا ان يكون تمايز العلم الشرعى عن العلم الفلسفى ايضا بحسب تمايز الموضوعين

المطلب الثالث فى بيان فايدة علم الكلام قالوا انما وجب تقديم فايدة العلم دفعا للعبث فان
الطالب ان لم يعتقد فيه فايدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة وان اعتقد فيه فايدة غير ما

ماهو فايدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فايدته وربما لم تكن موافقة الغرض
بعد سعيه في تحصيله عبثا وايضا ازدياد الرغبة فيه حيث كانت مهمة لم يوف فيه حقه من الجد والاجتهاد
وهي امور الاول بالنظر الى الطالب في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان
قال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء بالذكر مع اندراجهم
في المؤمنين رفعا لمنزلتهم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم الى
عقايد الدين والزام المعاندين باقامة البرهان والحجة عليهم فانه ربما يجره الى الاذعان والاسترشاد
الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ عقايد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر
الى فروع الاسلام الشرعية وهو ان يبنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول
اخذها واقتباسها لانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قدير مكلف مرسل للرسل ومنزل للكتب لم يتصور
علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصول الخامس ايضا للطالب في قوته العملية وهو صحة النية نلاصها في الاعمال
وصحة الاعتقاد وبقوته في الاحكام المتعلقة بالاعمال اذ بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول الاعمال
وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى
الاغراض وغاية الغايات **المطلب الرابع** في مرتبة علم الكلام وشرفه قالوا وانما وجب تقديمهما
ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم فيسعى بقدره في اكتسابه ويعتني بحسبه في اقتنائه ولما كان علم
موضوعه اعم الامور واعلاها وغايته اشرف الغايات واجديها ودلايله يقينية يحكم بصحة مقدماتها
صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي ايضا شهادة العقل بصحتها مع تأيدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة
وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو اشرف العلوم بحسب جهات الشرف كلها وهذا ما اوردنا
ايراده في المقدمة فلنخض في شرح الكتاب قال المص اعلى الله مقامه بسم الله الرحمن الرحيم اما كلمة شرط على ما
في الصحاح وقولهم اما بالفتح فهو لافتتاح الكلام ولا بد من الفاء في جوابه تقول اما عبد الله فقائم وانما احتيج
الى الفاء في جوابه لان فيه تاويل الجزاء كانك قلت مهما يكن من شيء فعبد الله قائم بعد منصوب على الظرفية
لوجود المضاف اليه قال في الصحاح وبعد نقيض قبل وهما اسمان يكونان ظرفين اذا اضيفا واصلهما
الاضافة فمتى حذفت المضاف اليه لعلم المخاطب بنيتهما على الضم ليعلم انه مبني اذ كان الضم لا يدخلهما اعرابا
لانهما لا يصلح وقوعهما موقع الفاعل ولا موقع المبتدا ولا الخبر حمد هو لغة نقيض الذم كالمدح وهو
الثناء الحسن وهو اعم من الشكر اللغوي وهو الثناء على الاحسان وعرفا الوصف بالجميل على الجميل الاختياري للتبجيل
وهو اعم من الشكر العرفي وهو الفعل المنبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما بحسب المتعلق اعني ما يقعان بازائه فانه
يقع بازاء الفضايل والفواصل بخلافه حيث يختص وقوعه بازاء الفواصل واخص بحسب المورد فانه يقع
باللسان وحده وهو بالجنان والاركان ايضا فالحمد اللغوي اعم مط من الشكر اللغوي والحمد العرفي اعم من
وجه من الشكر العرفي والمشهور كما في شرح المطالع وحاشيته هو العموم والخصوص من وجه بين اللغويين
يجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبئ والعموم مطلقا بين العرفيين لكونهما عامين للموارد كلها حيث لا عبرة

بمجرد القول بدون مطابقة الاعتقاد والعمل وكون الحمد بازاء النعمة مط وتخصيص الشكر بالنعمة الواصلة الى
الشاكر والتحقيق ما ذكرنا اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح به ائمة اللغة واما الثاني فلان المعتبر في الحمد
هو عدم مخالفة الاعتقاد والعمل لما يصدر من اللسان فكل منهما شرط لكون ما من اللسان حمدا وليس بفرد له
ولا بجزء منه واما في الشكر فكل منهما على ما ذكرنا فرد منه وهو الاشهر وقد يعرف بصرف العبد جميع ما
اعطاه الله الى ما اعطاه لاجله وح يكون كل منهما جزء منه وكذا تخصيص الشكر بالنعمة الواصلة انما هو
على هذا التعريف واجب الوجود اي لذاته فانه المتبادر عند الاطلاق وهو اخص صفاته تعالى اذ لا يصدق على
شيء من الممكنات بخلاف ساير صفاته تعالى وانما حذف الموصوف للتعين وللاشارة الى كون صفاته تعالى عين
ذاته فيحصل براعتان والى انه لا يمكن تصور ذاته بكنهها بل بوجهها وهو بالصفات وهو اخصها كما عرفت
فيحصل براعة ثالثة بالنسبة الى الفن فانه من مطالبه دون الكتاب اذ ليس مذكورا فيه واما لزوم توهم
التكرار لو ذكر لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه به فانما يتم لو لم يصدق على شيء اصلا وليس الا ادعاء
فيرجع الى ما ذكرنا اولا وانما لم يعرفه لانه لم يقصد الموصوف بل وضعه موضعه او قدره غير معرفة مثل
الله واجب الوجود على نعمائه تخصيص النعماء التي من الفواصل مع الحمد الذي يعمها والفضائل اشارة الى ان
حمدنا ليس الا شكرا لاستغراقنا في نعمه الغير المتناهية بحيث لو عمرنا الى الابد حامدين لم يفضل حمدنا على ما
وصل الينا من نعمه ليمكن ان يقع بازاء غيرها فلا يكون الا شكرا والصلوة هي لغة الدعاء واذا اسند
الى الله تعالى فالمراد الرحمة قال في الصحاح الصلوة الدعاء ومن الله الرحمة وفي القاموس الصلوة الدعاء او الرحمة
والاستغفار وحسن الثناء من الله على رسوله وقيل هي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن
الناس الدعاء وهي تستعمل بعلى مط قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا
صلوا عليه وسلموا تسليما على سيد اصله على فيعل من ساد قومه يسودهم سيادة وسوددا وسيددة
فهو سيد وعند البصريين اصله فيعل كذا في الصحاح انبياء جمع نبي واصله نبيء بالهمزة على فعيل من
النبأ بمعنى الخبر لانه انبأ عن الله تعالى او نبي بدون الهمزة على فعيل بمعنى مفعول من النبوة وهي ما ارتفع من الارض
اي شرف على ساير الخلق ذكر ذلك في الصحاح وهو اعني سيد انبياء الله هو نبينا محمد بن عبد الله صلى الله
عليه وآله وسلم لكونه خاتمهم بالنص من الله المستلزم للفضل عليهم ولا جماع الامة على ذلك ولكونه
سيد البشر كما اشتهر في الخبر فيكون سيد الانبياء ايضا ولذلك ترك الموصوف لتعينه بهذا الوصف كما
في القرينة السابقة وما قد يوجد في بعض النسخ ههنا في القرينة السابقة من التصريح بذكر الموصوف
فليس بمعتمد وعلى حرف جر لا اسم مجرور معطوف على سيد انبيائه اذ لا وجه له وما روي في منع دخول على
الآل فغير معمول جدا او معارض بما يدل على خلافه اكرم اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض اللوم بالهمزة
على فعل بمعنى الدنائة عطف على سيد احبائه جمع حبيب على فعيل بمعنى محبوب او محب على ما في القاموس
والانسب ههنا هو الاول والمراد بالاحباء اما اصحابه خاصة واما جميع امته والضمير راجع الى سيد انبيائه
ولا باس بتفكيك الضمير في مثل هذا المقام لظهور المقصود ولا معنى لرجوعه الى واجب الوجود واسم التفضيل

المضاف قد يراد به الزيادة على جميع ما عداه مطلقا وبالمعنى الاول يجوز ان يقصد بالمفرد المتعدد دون الثاني
ومراد المص يصح ان يكون ههنا هو المفرد فيريد عليا ء اكتفاء بما هو الاصل ويصح ان يكون المتعدد فيريد
الائمة عليهم السلام الاثنى عشر الذين هم المرادون بآل النبي ص وعترته وهذا هو الاظهر وحينئذ يصح ارادة
زيادة كل واحد منهم على ما عدا المجموع او زيادة كل واحد منهم على مجموع ما عداه بان يكون المراد من
الاكرمية نفي الاكرمية من الغير فلا ينافي مساواة البعض او يكون المراد الاكرمية في وقت وهو وقت امامة
كل منهم واما ان يحمل على الاكرمية في الجملة اعني من بعض الوجوه فيصح في المتعدد لانه ليس من مذهبنا في
الائمة عليهم السلام ثم ان ترك الموصوف في هذه القرينة ايضا للتعين باعتقاده كما في القرينتين
السابقتين باعتقاد الجميع ثم ان السيد الشريف قال في حواشيه على الشرح القديم لم يرد به معينا بل ما
يتناول متعددا اعني من اتصف من محبوبيه بزيادة الكرم في الجملة ومراده الزيادة بوجه ما ليصح حمله على
المتعدد على ما هو مذهب اهل السنة في كرم الصحابة والشارح القوشجي لم يتفطن بمراده وتوهم ان
مراده من في الجملة اعم من كل واحد من المعنيين المذكورين لاسم التفضيل المضاف فقال اسم التفضيل
اذا اضيف قد يراد به هذا وقد يراد هذا واما التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط هذا ثم ان المحشين
المحققين قد طولوا الجدال وكثروا القال في ذلك بما لا ينقضي منه العجب وما ذكرنا هو حق هذا المقام
وما زاد عليه فهو هذر من الكلام فاني جوابا لما عجب الى ما سئلنا اي سئلته من سالته الشيء
لا من سئلته عن الشيء من تحرير هو التقرير المهذب الخالي عن الاملال والاخلال مسائل الكلام
اي مقاصد علم الكلام ومطالبه يسمى كل مطلب مسئلة لانه يسئل عنه وقد عرفت تعريف علم الكلام
والفرق بينه وبين الحكمة وترتيبها اي وضع كل مسئلة في موضعها اللائق بها على ابلغ النظام
بمعنى الترتيب مشيرا الى غرر جمع اغر وهو في الاصل فرس في جبهته بياض ثم نقل الى الاشرف من كل شيء فرايد
جمع فريدة وهي اللؤلؤ النفيسة وفرايد الدرر كبارها استعارها للاصول الاعتقادات الاعتقاد
وهو في اللغة العقد على الشيء بالقلب وفي العرف التصديق الجازم وفي الشرع الحكم الشرعي الغير المتعلق
بالعمل كما عرفت في المقدمة وهو المراد ههنا نكت جمع نكتة وهي في اللغة ما ينكته من الارض بقصب
ونحوه استعير لكل معنى دقيق مسائل الاجتهاد المراد بها ما يتعلق بالاعتقادات من المباحث النظرية
المختلفة فيها التي يحتاج اصابة الحق فيها الى زيادة سعي فالمراد من الاجتهاد هو المعنى اللغوي كما انه اراد
بغرر فرايد الاعتقاد اصول الاعتقادات التي هي المتفق عليها مما فاد في الدليل بحسب قوانين لنا
اليه وقوي اعتمادي بحسب هذه القوانين عليه والله مفعول مقدم لقصد التخصيص اسئل العصمة
عن الزلل والطغيان والسداد في التقرير والبيان وان يجعله عطف على المفعول الثاني لاسئل
ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقايد لاشتماله على عقايد الفرقة المحقة مقتصرا عليها ورتبته
على ستة مقاصد لان البحث في علم الكلام اما عن نفس العقايد اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان
التوحيد مشتمل على العدل ايضا فهي اربعة واما عما يتوقف اثباتها عليه وهو احوال الممكن المنحصر في
الجوهر

في الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة فمجموع مقاصد علم الكلام منحصرة في ستة مقاصد
المقصد الاول في الامور العامة والثاني في الجواهر والاعراض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع
في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب ان ما يتوقف عليه الكل متقدم على الكل
وهو باب الامور العامة واحوال الجوهر والعرض على التوحيد لتوقفه عليها وهو على النبوة لتوقفها عليه وهي
على الامامة لتوقفها عليها وهما على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل لا يستقل فيه بل يحتاج الى
تعريف من الله تعالى والمعرف هو النبي ص والامام وفي شرح القديم لما كان علم الكلام باحثا عن المعاد وما
يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما
يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف
على الامور العامة لا جرم رتبته على ستة مقاصد وفي شرح القوشجي لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى
في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى
السماع من النبي بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن
المنقسم الى الجوهر والعرض اما باموره عامة او غيرها لا جرم رتب المص كتابه على ستة مقاصد وما ذكرنا اولى
منهما لانه يلزم منهما ان يكون المقصود بالذات من الكلام منحصرا في واحد او اثنين مع ان الاخيرين من جملة
الامور العامة بحثا عن الجوهر والعرض المقصد الاول في الامور العامة قال صاحب المواقف اي ما لا يختص بقسم
من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض يعني اعم من ان يكون شاملا لجميع الموجودات كالوجود
والعلية وكذا الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار او يكون شاملا للاثنين منها
كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والعلولية فان جميعها مشتركة بين الجوهر والعرض
وقال شارح المقاصد وجه افراد العامة بباب الامور هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب
والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف في بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود
والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة قال وبهذا يظهر ان المراد باكثر الموجودات في قولهم الامور العامة
ما يعم اكثر الموجودات من الاقسام الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل الى حصرها
وتعيين الاكثر منها ثم قال ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من
الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة ولا ينكشف من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب
كالكمية والكيفية واضافة المعلومية والمقدورية وساير مباحث الكليات الخمس والحد والرسم
والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية اقول في هذا الكلام جواب عما اورده المحقق الدواني على تعريف
المواقف بقوله ولقائل ان يقول فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والقدرة
والعلم والارادة والسمع والبصر فانها توجد في الجوهر والواجب فليتدبر ثم قال فان قيل قد يبحث عما لا
يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يخص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث
مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان

ومبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات وبالغير
وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظ واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث
يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات
كبحث المحال عندهم بنفيه ثم قال وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات والمعدوم وما يشمل المعدوم
والامتناع انتهى ثم ان كلامه هذا يتضمن انهم عرفوا الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات وهذا التعريف
في الظ غير جامع لعدم شموله لما هو شامل لجميع الموجودات والمشهور هو انها ما يعم جميع الموجودات او اكثرها
وهذا هو التعريف الجامع والجواب ان الشمول لاكثر الموجودات لا ينافي الشمول لجميعها فيصدق على الشامل
لجميع الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد بالاكثر انما هو لاخراج ما يختص بواحد من اقسام الموجودات
فلا يضر الشمول للجميع وقيل هي الشاملة لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل ولما كان هذا
صادقا على الاحوال المختصة ايضا اذ يصدق على كل منهما مع انه مقابله شامل لجميع الموجودات زاد بعضهم
ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي وقد يبدل في هذا التعريف لفظ الموجودات بالمفهومات لئلا يصير
البحث عن العدم والامتناع استطراديا ولا حاجة اليه لان العدم بمعنى رفع الوجود سواء كان عدولياً
او سلبيا من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع اذا اريد به ما بالغير او المطلق
الشامل له وليس المراد من احوال الموجود ما يختص بالموجود والا لخرج الامكان والمهية ولا يجب ان يراد بها
ما لا ينافي الوجود ليلزم كون بعض المباحث استطراديا ولا ان يراد بالعدم رفع الوجود المطلق او الذهني
ثم ان المحقق الدواني اورد على هذا التعريف بانه ان اراد بالمقابلة في قوله مع ما يقابلها المعنى الاصطلاحي
المنحصر في الاقسام الاربعة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن
الطرفين والاخر الضرورة في الطرف الاخر الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او
ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافاة
فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخيرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها
الغرض العلمي فانها من مقاصد الكتب اقول والجواب عنه ايضا يستفاد مما نقلنا من شرح المقاصد وهو ان المعتبر
ان يتعلق به غرض علمي ولا يكون له ذكر بالاصالة في احد المقاصد اي في الاحوال الخاصة بحثا ومطلق المباينة
ويخرج الاحوال المختصة التي قد تعلق بها غرض علمي بسبب كونها مذكورة بالاصالة في احد المقاصد والاحوال
الغير المذكورة بالاصالة في احد المقاصد بسبب كونها مما لا يتعلق به غرض علمي ويجاب عنه ايضا بان المراد
بالتقابل ما يذكر في مقابله ويجعل قرينا له في عنوان الفصل كما في القدم والحدوث وفي العلة و
المعلول الى غير ذلك وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور المبحوث عنها التي تعلق بها غرض علمي بالاصالة
في الوجود والعدم واحوالهما وفي المهية واحوالها وفي المركب من المهية والوجود والعدم واحواله وهو
العلة والمعلول الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مسائل كثيرة الاولى في بداهة الوجود وقد
اختلفوا فيها فقيل انه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وعليه المحققون وقيل انه

اوكسبي والحق انه بديهي وهو مختار المص واكثر المحققين قال شارح المقاصد الحق ان تصور الوجود بديهي
وان هذا الحكم ايضا يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى
لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء وهو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد معقولا هو
ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته تبين انه اوضح الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك فقد عرفه جماعة من
المتكلمين والحكماء الوجود ثم مرادهم بل ليس الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول
لفظ دون لفظ فالمص اراد ولا ان يبين ان مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود لا يمكن
ان يكون تعريفا حقيقيا والا لزم الدور لكونه تعريفا بالمرادف بخلاف ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا
فانه ليس الغرض منه افادة مهية المعرف ليكون حصول تصوره الغير الحاصل موقوفا على حصول تصور المعرف
المشتمل على ما يراد فه فيلزم توقف الشيء على نفسه ليظهر ان مرادهم من هذه التعريفات هو التعريف اللفظي
فقال وتحديدهما اي الوجود والعدم كما هو لظ بالثابت العين والمنفي العين وهذا للمتكلمين اي تحديد
الوجود بالثابت العين وتحديد العدم بالمنفي العين قال شارح المقاصد وقد يتكلف لعدم صدق الثابت
العين على الوجود بان المراد الثابت عينه اي نفسه من حيث هي لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت
من حيث اتصافه بالوجود والثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود
ثم قال وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عليه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو الموجود
اقول نعم الثابت كذلك بحسب اللغة لكن بحسب عرفهم كما ذكره الموجه وبنا ما يؤيده ولعمري هذا توجيه
لطيف سيما اذا كان الغرض تعريفا لفظيا ثم قال وكون هذه التعريفات للوجود والعدم هو ظ كلام
التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين
فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء او المنفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول وفي كلام
الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال هذا وقال الشارح
القديم وقول المص وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين مستدرك اي مختل اذ الوجود والعدم
لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفي العين ثم قال
ويمكن ان يق لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة عند من عرف معنى
صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكره الا على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت
العين ونفي العين فلذلك لم يتحاش عن ذلك واورد في محل تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم
افادة لهذا المعنى انتهى اقول وهذا هو مراد من اعتذر بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود
ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود
واذا جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين
تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف
له بثبوت الخبر لها بالامكان وكان ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور

ضمنا دورى ضوله وعديدها اى تحديد الوجود والعدم بالثابت العين اى بما علم تحديده به انتهى وحاصلها
ان حاجة المشتق من مفهوم من حيث انه مشتق من هذا المفهوم الى التعريف ليس الا لاحتياج هذا المفهوم الى
التعريف والا فصيغة المشتق معلومة لغة فلا يرد عليه انه يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق
بالضحك فلا يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق ورد
لانه لا يجوز تعريف الناطق من حيث هو ناطق اعني من حيث هو مشتق من النطق بالضاحك بالضرورة هذا
ووجه ايضا بارجاع الضمير الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما
تسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق كما اشرنا اليه او الذي يمكن ان يخبر عنه وبنقيضه اى الذي لا يمكن ان يخبر
عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا او الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل
او ما لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه التعريفات للحكماء يشتمل على دور ظاهر قال الشارح المقاصد
اذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي يمكن ان يخبر ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان
ثم قال وقد يفرد الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعنى الذي ثبت والذي يمكن ان يخبر والذي
يمكن ان يخبر والذي ينقسم هو الوجود لا غير اذ غيره اما الموجود والعدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق
على الوجود وهو ضعيف لان المفهوم ما لا ينحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل الامر والمعنى والشيء مما يصدق
على الوجود وغيره انتهى هذا في تعريفات الوجود واما تعريفات العدم فيتوقف بازائه لانه لا يعقل معنى الذي
نفي والذي لا يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل مثل معنى الانتفاء ولعل هذا هو مراد الشارح القديم حيث
قال كل من المعرفات الثلثة للوجود يعرف بالموجود وكذا كل من المعرفات الثلثة للعدم يعرف بالمعدوم
وعلى هذا يكون المراد من قوله دور ظاهر اى غير مضمر كما صرح به الشارح القديم بقوله وهو الدور بمرتبة واحدة
واما الشارح الجديد فقال اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم
واما الثاني فلانه ... كان قد اخذ في كل من حدى الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة
عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون
في تعريف العدم المرادف له وعلى هذا يكون المراد من قوله ظاهر اى غير خفي لا غير مضمر فان الدور في بعضها
مضمر واورد المحقق الدواني عليه ان المواد الثلث لا ينحصر في الوجود بل يتحقق في كل محمول نسب الى موضوع
فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدمه لا يقال معنى كل قضية يرجع الى ثبوت
المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامكان الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم
ثبوته له لانا نقول الثبوت معنى رابطي والمعرف وجود الشيء في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل له
وللنسبي يكون تعريفا بما يصدق هو عليه ولا استحالة فيه الا بشرطين مشهورين وهما كون العام ذاتيا
للخاص وكون الخاص بالكنه معلوما وكلاهما ممنوع في صورة النزاع وان الكون الماخوذ في التعريف
امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين هما من الترادف
لا يقال قول المصنف بعد ذلك واذا حمل الوجود وجعل رابطة يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل
للنسبي لانا نقول للمعترض ان يقول بعد تسليم ان للوجود معنى شاملا للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه وعلى
تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه
ولا يلزم فساده كما مر وانه على تقدير ان يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال
والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فالاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون للوجود فاخذ
العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد ههنا عدم الوجود بقرينة المقابلة والشهرة
بل المراد تعريفا لفظيا اى لما كانت الحدود المذكورة على تقدير كونها حدودا حقيقية مشتملة على الدور
فمراد هؤلاء المحققين من الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظي الذي هو تبديل لفظ بلفظ اعرف عند السامع
لا التعريف الحقيقي اذ لا شيء اعرف من الوجود حتى يجعل معرفا حقيقيا له فكيف يمكنهم التصدي للتعريف الحقيقي
لما لا اعرف منه وهم عقلاء محققون وكل عاقل اذا راجع عقله يجد انه لا اعرف عنده من الوجود كما قال الشيخ
في الشفاء ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام مما
يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان في باب التصديق مبادي اولية يقع التصديق بها لذاتها ويقع
بسببها واذا لم يخطر بالبال ولم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعرف
الذي يحاول باخطارها بالبال او تفهيمها ما يدل به عليها من الالفاظ تعريفا محاولا لافادة علم ليس في الغريزة بل
منبها على تفهيم ما يريده القائل وربما كان ذلك باشياء هي في انفسها اخفى لكن في التصورات اشياء هي مبادي
التصور فهي متصورة بذواتها واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها و
اخطارا بالبال باسم او بعلامة وربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها لخصوصية ما يكون اظهر دلالة فاذا
استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره ولو كان كل
تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر في ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان تكون
متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء
منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن
يقول ان حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان كان ولا بد من اقسام الموجود والموجود اعرف من
الفاعل والمنفعل وجمهور من الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا
او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس فكيف حال من يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة له
يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر
اخفى عن الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد
منها انه شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع هذه كالمرادفات لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء تعريفا
حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله تنبيه ما انتهى كلام الشفاء لا يقال ان اراد ان تصور
الوجود بوجه ممتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم وان
اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل يمنع كونه متصورا ايضا لانا نقول اردنا ان هذا

المفهوم العام سيأتى كونه مشتركا معنويا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصورا بالكنه بديهة
انه لا معنى لكونه امرا ذهنيا الا ان مفهومه الحاصل فى الذهن ليس من الامور الواقعة فى الاعيان فيحتمل كون الحاصل
منه فى الذهن وجها من وجوهه لا كنهه سواء كان لهذا المفهوم العام افراد عارضة للماهيات او لا اذ على تقدير ان
يكون له افراد عارضة للماهيات وكون هذا المفهوم العام عارضا لتلك الافراد وفرض كون تلك الافراد متعقلة
بالكنه لا يندرج ذلك العارض فى كون هذا متعقلا بالكنه لان كنه العارض غير كنه المعروض ثم ان الامام
الرازى ذهب مع اختياره كون الوجود متصورا بالبديهة الى ان الحكم بكونه بديهيا كسبى واستدل عليه بوجوه
الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان على امر بل كل امر اما موجود واما معدوم
بديهى ومسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة قال صاحب المواقف فان قيل ان زعمت
ان هذا التصديق بديهى مطلقا اى بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من اجزائه وان زعمت ان الحكم بعد تصور
الطرفين بديهى مطلقا ولا مصادرة لان بداهته فى نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه فى نفس الامر ولكن لا يتوقف
العلم ببداهته على العلم ببداهة اجزائه بل يستتبعه ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين بوجه ما
يكفى فى هذا التصديق البديهى والنزاع انما هو فى التصور بالكنه وقال شارح المقاصد فى الجواب عن هذا
الاستدلال انه ان اريد ان هذا الحكم بديهى بجميع اجزائه ومتعلقاته على ما هو راى الامام فى التصديق
فممنوع بل مصادرة وان اريد ان نفس الحكم بديهى فمسلم لكنه لا يثبت المدعى قال وانما قلنا ممنوع
بل مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة
بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من اجزاء بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا
التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهى والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به
فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعا له يمكن الاستفادة منه قال فيبطل ما ذكر
فى المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهى مطلقا اى بجميع اجزائه فلا مصادرة الى آخر ما نقلناه منه
ثم قال فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففى المركب الحقيقى اذ لا معنى
لتعقل المركب الاعتبارى سوى تعقل الامور المتعددة التى وضع الاسم بازائها ولو سلم ففى التصور للقطع بانه
لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهى وذاك كذلك ولو
سلم فلا تلزم المصادرة فى شىء من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذى هو نفس المدعى
هذا ثم ان شارح المواقف اراد دفع هذا الاعتراض فقال فى شرحه لكلام المواقف بل يستتبعه بهذه العبارة
مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من
اجزائه بديهى فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من
اجزائه بديهى فالوجود بديهى فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهى لا يتوقف على العلم
ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول
لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار

خصوصية فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها
بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم انما كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال
كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشىء الذى يتردد بينهما
كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهى مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على شىء منها الا انه يرد على
كلام شارح المواقف اقول فرق بين تعقل الامور المتعددة بعنوان واحد كما فى كبرى الاول وبين تعقلها بعنوانات
متعددة ولكنها معا وعلى الاجتماع كما فى اجزاء القضية الواحدة ففى الصورة الاولى يمكن ان يستتبع تعقل المجموع
لتعقل كل واحد ويستدل به عليه بخلاف الصورة الثانية ففى كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد يعقل كل
واحد من افراد الموضوع التى من جملتها العالم بعنوان واحد هو كونه بصفة التغير لا بعنوان واحد مخصوص مثل كونه
عالما ولو كان كل واحد منها متعقلا بعنوان مخصوص مثل ان يعد جميع افراد الموضوع فيقال العالم وهذا وذاك
حادث لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى على ان العالم حادث فظهر ان شارح المواقف فى هذا الدفع مغالط
مع شارح المقاصد هذا الثانى من وجوه استدلال الامام على بداهة تصور الوجود وهو ناهض على من عرف
بان الوجود متصور بالكنه لكنه بالاكتساب وبان حصول العلم منحصر فى الضرورة والاكتساب تقريره على ما
فى شرح المقاصد هو ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم به اما بالضرورة او بالاكتساب وطريق الاكتساب
اما الحد او الرسم والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما
وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشىء على نفسه ومساواة الجزء للكل فى تمام ماهيته وكلاهما
محال اما الاول فظ واما الثانى فلان الجزء داخل فى ماهية الكل وليس بداخل فى ماهية نفسه وهذا اللزوم بناء
على ان الوجود المطلق الذى فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها البلزم الثانى
او مقوم لها فيلزم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هى نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق
خارج عنها فلا يلزم شىء من المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون
هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو مح وان حصل لم يكن التركيب فى الوجود
الذى هو نفس ذلك الزائد العارض بل فى معروضه هف وهذا بناء على ان الظ ان يكون الامر الزائد هو الهيئة
الاجتماعية العارضة لتلك الاجزاء فان لم يكن ذلك الامر الزائد عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها
فيكون التركيب فى عارضه لا فيه وكذا اذا كانا معروض واحد او معروضين لعارض واحد واما ان لا يكون عارضا
ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب لا فى الوجود ولا فى عارضه ولا فى معروضه بل فى امر اجنبى فيكون الخلف اخس
واما بالرسم فلما ثبت فى موضعه من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا موقوف على
العلم به وهو دور وبما عداه مفصلا وهو مح ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والكنه والجواب عما ذكر فى
امتناع تركب الوجود النقض اى لو صح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شىء من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال
اجزاء البيت اما بيوت وهو مح واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون
التركيب فى البيت هف او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد

على كل جزء وهو المجموع الذى هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع
فالوجود محض المجموع الذى ليس شئ من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجسام والهيئة التى ليس شئ منها ببيت
والعشرة محض الآحاد التى ليس شئ منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم فى الاجزاء الخارجية وكلامنا فى الاجزاء
العقلية التى يقع بها التحديد لزاما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظى
وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل له معان بعضها كسبى وبعضها بديهى وح لا يصح الحل بان اجزاء الوجود
امور يتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه
من انها وجودات اى امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شئ من المحالين ولا
اتصاف الشئ بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج
فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شئ من الاجزاء بوجود انه لا يكون شئ من الاجزاء نفس الوجود وان كان
يصدق عليه الوجود كساير المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق
عليها صدق العارض وقد يقال صرح الشيخ فى الحكمة المشرقية بان التحديد لا يختص بالاجزاء الذهنية المحمولة بل قد
يكون بالاجزاء الخارجية كما فى تحديد البيت بالجدران والسقف واعلم ان المقصود ابطال الاستدلال الاول
فالحق ان الوجود معنى بسيط ليس له اجزاء خارجية ولا عقلية كما سيأتى وعما ذكر فى امتناع اكتسابه بالرسم ما ثبت
فى موضعه من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه
قد يفيدها سلمنا ولكن العلم بالمساواة لا يتوقف الا على تصور الشئ بوجه ما وتصور ما عداه كذلك فلا يلزم
الدور ولا الاحاطة بما لا يتناهى وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين آخرين احدهما انه يتوقف
على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالا
لا اعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء ولانه اعم الاشياء اى بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف
لكون شروطه ومعانداته اقل ويجاب اما عن الاول فبانه على تقدير تسليم التوقف يكون تعريفا بالاخص
وهو لا يستلزم الدور الا بالشرطين المذكورين سابقا وكلاهما فى محل المنع واما عن الثانى فبان الحكم بانه
لا اعرف من الوجود انما يصح على القول ببداهة الحكم بكون تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب المص وغيره
من المحققين واما على القول بكونه نظريا لا يكون فرق بين الحكمين ويصح منع كون الوجود اعرف الاشياء هذا
والى هذين الاستدلالين للامام على بداهة الوجود والجواب عنهما ما اشار المص بقوله والاستدلال بتوقف
التصديق بالتنافى عليه هذا اشارة الى الدليل الاول اى الاستدلال على بداهة تصور الوجود بكون التصديق
بالمنافاة بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الوجود او بتوقف الشئ على نفسه او عدم تركب الوجود مع
فرضه مركبا او ابطال الرسم نظ هذا اشارة الى الدليل الثانى اى او الاستدلال عليه بامتناع اكتسابه لو لم يكن
بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو بالاجزاء فيلزم توقف الشئ على نفسه او خلاف الفرض واما بالرسم وهو
باطل كما عرفت جميع ذلك تفصيلا فقوله او عدم تركب الوجود عطف على قوله توقف الشئ على نفسه على سبيل
الترديد لان اللازم على تقدير كون الاكتساب بالتحديد هو احد الامرين لا مجموعهما وقوله او ابطال الرسم بالواو

دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لان امتناع الاكتساب يتوقف على مجموعهما فتدبر وقوله باطل الثانى
الى الجواب عنهما وهو خبر عن الاستدلال هذا الثالث من وجوه استدلال الامام ان الوجود المطلق جزء من وجودى
لان معناه الوجود مع الاضافة الى المتكلم والعلم بوجودى بديهى لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق
بديهيا واجيب بانه ان اريد ان تصور وجودى بالحقيقة بديهى فممنوع ولو سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه و
تصوره جزء من تصوره وان اريد ان التصديق اى العلم بانى موجود بديهى فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع
اجزائه وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام
بل صريحه على ما فى شرح المقاصد ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب
بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود
جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودى وهو متصور بالبديهة ثم
اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لا دليل عن سالبتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة
يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان الذى لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضرورى لا وجوده
فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما فى الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق
عليه الموضوع لا بوجوده له فاورد شارح المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين فى الايصال
الى التصور وان كلامه صريح فى انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل فى الجملة وانه اراد الامام من
الدليل الذى لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذى يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى
لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده وثبوته له نعم يتجه ان يقال الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه وقال
شارح المواقف فى توجيه كلامه لعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين
لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد فى المعرف من مفهوم وجودى اما ضرورى او منته اليه
فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق فى ضمنه ولا يخفى بعده هذه هى وجوه استدلال الامام
مع اجوبتها وانما لم يتعرض المص للوجه الثالث لكونه راجعا فى الحقيقة الى الاول فان مناطهما ليس الا
الاستدلال على بداهة تصور الوجود لكونه جزء المعلوم بالبديهة سواء كان تصورا او تصديقا اى
تصديقا كان فان قيل تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفتت الى كيفية حصوله عرفت بمجرد
الالتفات اليه انه حصل بغير كسب فاى حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهى وكذا كسبية كل
كسبى كلتاهما بديهيتان بعين ما ذكر قلنا انما يكون كذلك لو كانت البداهة والكسبية لازمتين بينتين
للمعلوم ليلزم من الالتفات اليه الالتفات اليهما وليس بينتين وما ذكر انما يجرى فى حال الحصول واما
بعده فلا اذ لا يجب بقاء كيفية الحصول فى الذكر قال القوشجى قد يحصل صورة فى النفس ولا يلتفت الى كيفية
حصولها وقد يحصل منها صورة اخرى ولا يلتفت الى كيفية حصولها حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور ثم
توجهت اليها فالتبست عليها فى بعض الصور كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات
اولى اذ فى الكسبيات اعمال قلما ينسى وقال المحقق الدوانى وفيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر النفس الى

قد كانت قليلا لكان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان الاشتباه البديهي انما يحصل بالتردد في انه هل كان فيه مشقة الكسب ولم يكن ولا نم ان نسيان المشقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول المشقة مع انها قد كانت قليل فالشك في بداهة البديهي مبني على احتمال قليل الوقوع فيكون قليلا ثم قال والجواب ان المدعى ان المشقة الحاصلة قلما تنفي حصول المشقة لا يغفل في الغالب عن تذكرها حتى يحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل كان هناك مشقة فنسيت ام لم يكن وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا يستلزم ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح في الجزم بعدم وقوعه وتوضيحه ان غالب الاحوال تذكر المشقة وهو يوجب الجزم في الكسبيات ونادرها عدم التذكر وهو لا يوجب الجزم بالبديهيات لاحتمال ان يكون المشقة حاصلة وقد نسيت فيكون الشك في بداهة البديهيات اكثر من الشك في كسبية الكسبيات هذا واعلم ان للمنكرين لبداهة الوجود بعض متمسكات وهم فرقتان الاولى من يقول انه متصور لكن لا بالبديهة بل بالكسب ولهم وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست ببديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا لها في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض لها بل هو اولى فان قيل الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة اجيب بان الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها والجواب عن الاول ان الاقتران العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا بل لفظيا كما مر وعن الثالث ان الذي يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم كما عرفت فيجوز ان يكون الحكم بها كسبيا او بديهيا خفيا يحتاج الى تنبيه الثانية من يقول ان الوجود لا يتصور اصلا ونحوه مقابلة القول بانه اظهر الاشياء قال شارح المقاصد واخترع الامام لذلك تمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواحد متصورا الزاما للقائلين بان حقيقة الوجود المجرد فان معنى المجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وسيجيء القول في ذلك

ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية الموجودة فيها على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيلزم الدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود

المسئلة الثانية

في اشتراك الوجود بمعنى انه اتفق جمهور المحققين على ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات وخالفهم فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وذهبا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلثة اشار المص اليها بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة اي وتردد الذهن في خصوصيات الماهيات مع الجزم بالوجود المطلق وهذا اشارة الى اول الوجوه وكون نقيض الوجود اي العدم مفهوما واحدا وهذا اشارة الى ثانيها وكون الوجود قابلا للقسمة الى الواجب و الجوهر والعرض وهذا اشارة الى ثالثها يعطي اي يفيد كل واحد من هذه الوجوه الثلثة الشركة اي اشتراك الوجود معنى بين الموجودات تقرير الاول منها انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه فالباقي ليس الا معلوم عدم الاختصاص والتالي اعني امتناع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات باطل لانا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى كونه اعتقاد واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المجزوم به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل فالمقدم اي عدم كونه مشتركا مثله فالوجود مشترك وهو المط فان قيل ان اريد الجزم باحد الوجودات المتخالفة الذات فلا يجدي نفعا لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اريد الجزم بخصوصية ذات ما بعينها فهو ظاهر البطلان وان اريد الجزم بمعنى آخر فهو مم واجيب بتلخيص الدليل وهو ان يقال اذا جزمنا بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم بان العلة موجودة وبانها خصوصية الجوهر فاذا فرضنا زوال اعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة موجودة باقيا بحاله لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد آخر اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لم يتصور ذلك قطعا فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره قلنا اولا انه لا يضرنا فان الوجود لو كان موجودا لكان له

وجود مشترك بينه وبين غيره لا محالة ولهذا اثبت المحققون وجوده كما ستعرف وثانيا ان التردد انما يقع فيما هو من
الموجودات لانا نجزم بان علة الموجود يجب ان تكون موجودة ومفهوم الوجود ليس من الموجود ذات بل هو
من المعقولات الذهنية كما سيأتي فان قلت التردد يجوز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع وكون الوجود
من المعقولات الثانية الذهنية وغير موجود في الخارج ليس يقينيا بحيث لا يمكن للعقل ان يشك فيه وايضا كلامه
في الوجود المطلق الشامل للذهن والخارج ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى قلت التردد انما وقع في خصوصية
شيء يجزم بوجوده في الخارج لما اشرنا اليه من الجزم بان علة الموجود موجودة فيستلزم المطابقة من حيث
الوجود في الخارج بمعنى ان ما يعلم انه ليس بموجود في الخارج لا يجوز ان يشمله التردد في شيء تعلم كونه موجودا
في الخارج فليتفطن وقد يجاب ايضا بانه ان اراد انه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع بين تلك الخصوصيات
وبين الوجود فذلك غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا في الواقع وهو ممنوع وان اراد انه يلزم كون الوجود قابلا للاشتراك
بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة ومن سخيف الاعتراض على هذا الدليل
النقض بالمهية وبالتشخص بانا نجزم بان هذه العلة لها مهية وتشخص ونتردد في خصوصياتهما فيلزم
كونهما مشتركين بين المهيات والتشخصات والجواب التزام الاشتراك فيهما ايضا قال صاحب المواقف والتحقيق انه
ان اريد مجرد الاشتراك بين المهيات لا تماثل الوجودات في الحقيقة فالمهية والتشخص ايضا كذلك وان اريد
التماثل فالنقض بهما وارد وانت خبير بانه لم يدع احد التماثل بهذا الدليل ولا بسائر الادلة فهذا التحقيق مما
لا جدوى له وتقرير الدليل الثاني ان مفهوم نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة فلو لم يكن الوجود
ايضا معنى واحدا لزم بطلان الحصر بين الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا هذا
الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان مثلا واما معدوم وهذا الحصر الاخير باطل
بالضرورة فكذا الحصر الاول بخلاف ما اذا كان العدم ايضا مشتركا لفظيا فانه يصير قولنا هذا الشيء اما موجود
واما معدوم بمنزلة هذا الشيء اما انسان او ليس بانسان لان العدم حينئذ يكون نفيا للانسان لانه رفع للوجود
المقابل وهو الانسان في هذا الفرض فظاهر تحقق الحصر في قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس بانسان فظهر
انه لا بد في هذا الدليل من اخذ اتحاد مفهوم العدم لكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم باطل بالضرورة فكون الوجود
مشتركا لفظيا باطل فالوجود مشترك معنى وهو المطلوب ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدليل بانه لو لم يكن الوجود
مفهوما مشتركا لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او
معدوم كان عند العقل يجوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم
العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر يعني انه اذا كان حين
تعدد الوجود بطلان الحصر باعتبار جواز اتصافه بوجود آخر فحين تعدد العدم يزيد جواز اتصافه بعدم
آخر فيصير البطلان اظهر اقول وهذا عجيب لان جواز اتصافه بوجود آخر انما يكون بان لا يتصف بهذا الوجود
المعين وهو اتصاف برفع هذا الوجود المعين الذي هو العدم المعين فجواز اتصافه بعدم آخر لو كان مع
الاتصاف بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان يقدح في الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود المعين

الذي هو نقيضه ولو كان مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعين فيكون متصفا بهذا الوجود المعين فكيف يمكن ان
يكون متصفا بوجود آخر ولو سلم فكيف يكون اتصافه بوجود آخر قادحا في الحصر بين هذا الوجود المعين وعدمه
وظهر دفعه ايضا مما ذكرنا بطلان ما توهمه الشارح القوشجي من ان جزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه
على تقدير تعدد مفهوم العدم ايضا انما هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره
ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى
قولنا زيد ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر
صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا
الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما
موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك
لان الشيء حين يتصف بوجود غيره ولم يتصف بوجود نفسه فقد اتصف بعدم نفسه اي بعدم يقابل وجود
نفسه فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين ولو اتصف بوجود نفسه مع اتصافه بوجود غيره
لم يكن اتصافه بوجود غيره واسطة وحين يتصف بعدم غيره ولم يتصف بعدم نفسه فقد اتصف بوجود
نفسه المقابل له فلم يخل الموضوع عن المتقابلين ولو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه بعدم غيره لم يكن اتصافه
بعدم غيره واسطة فسواء لوحظت تلك المقدمة الاجنبية او لم تلحظ لم يكن الموضوع خاليا عن وجود نفسه
وعدمه المتقابلين وذلك هو معنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقوله صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص
وكذب انه معدوم بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب وجوده الخاص فكيف يمكن ان يصدق سلب
وجوده الخاص ويكذب عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الوجودات مع فرض تعدد كل مفهومي
الوجود والعدم كما نقل منه وجه بكلام المحقق الدواني مما لا يمكن ان يذهب اليه ذو مسكة ثم قال
شارح المقاصد فلذا عدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل
الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم دليلا رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود
مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعا اقول وهذا
اعجب فانه لا فرق بين ما ذكره القوم وما جعله دليلا رابعا سوى ان اللازم في احدهما بطلان التناقض بين
الوجود والعدم وفي الآخر بطلان الحصر العقلي بينهما وما نعرف فرقا بينهما فلاي سبب احتاج احدهما
الى اعتبار وحدة مفهوم العدم دون الآخر ثم ان الشارح القوشجي قرر الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد
فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان
التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين اقول معناه انه لا يمكن ان يكون احد طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف
الآخر مفهومات متعددة كل منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم ان لا يكون شيء منها نقيضا للطرف
الاول لامكان خلو الموضوع عنهما بان يكون واحدا آخر من تلك المفهومات المتعددة فهذا التقرير يرجع
الى تقرير شارح المقاصد ويرد عليه ايضا ما اوردناه عليه فانه كما لا يمكن تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين

لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر من مفهومين فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة العدم وعدمه فان قيل
عليه الوجود نقيض للعدم وهو ظاهر وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه وليس عدم العدم هو الوجود
لان تصور عدم العدم موقوف على العدم بخلاف تصور الوجود فيتحقق للعدم نقيضان الوجود وعدم العدم
فبطل ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين يجاب بان العدم يؤخذ باعتبارين احدهما بمعنى سلب الوجود
فيكون في قوة السالبة وثانيهما بمعنى ثبوت سلب الوجود فيكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فبالاعتبار
الاول نقيضه الوجود لانه في قوة الموجبة لا عدم العدم لانه في قوة الموجبة لا عدم العدم لانه في قوة السالبة
المحمول وليس بين السالبتين تناقض وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي في قوة السالبة المحمول
وهي تناقض مع الموجبة هذا فان قيل لا نسلم ان مفهوم السلب واحد بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب
غيره قلنا لا تمايز بين سلب وسلب من حيث هو سلب بالضرورة وانما التعدد بين السلوب بالاضافة
الى ما هي سلوب لها كيف ولو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له
لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى سواء كان السلب مضافا الى الوجود والى غير الوجود
والحق ان وحدة مفهوم السلب من حيث هو سلب من اجل الضروريات التي لا يحتاج الى تنبيه اصلا ولا يصح
قياسه بالوجود فلا يرد ان من لا يسلم الاشتراك في الوجود لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك
بين السلوب عنده هو لفظ السلب كما في الوجود تقرير الدليل الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض ووجود كل من الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه
ووجود كل جنس الى وجودات انواعه ووجود كل نوع الى وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين
جميع اقسامه ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين جميع الاقسام لان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة
الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق
بدون مورد القسمة وحيث اعتبرنا في جميع هذه التقسيمات تقسيم الوجود الى الوجودات فلا يرد انا لا نسلم
قبول الوجود القسمة بين الواجب والممكن كونه مشتركا بين جميع الموجودات الممكنة اذ يصدق قولنا العالم
اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير عالم بالضرورة
وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع
كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبر ما اعتبرناه صح ما نزه
لا يحتاج الى اراده فان من قال الموجود اما واجب او ممكن مراده الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن وكذا
وكذا المراد في المثالين فان معنى قولنا العالم اما واجب او ممكن هو ان العالم اما عالم واجب وعالم ممكن
فلما لم يصح تقسيم العالم الممكن الى العالم الجوهر والعالم العرض وهكذا لم يلزم اشتراك بين جميع الممكنات
وكذا معنى قولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض هو الحيوان اما حيوان ابيض وحيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا
الابيض حيوان او غير حيوان هو الابيض اما ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين
جميع افراد الابيض واشتراك الابيض بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الوجود بين جميع الموجودات

[illegible]
المسألة الثالثة في اشتراك مفهوم الوجود

ثم انه اعترض على الادلة الثلاثة اما على الاول فبان الامر المقطوع به الباقي هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة
مطلقا واما على الثاني فبان قولنا زيد اما موجود واما معدوم معناه انه اما موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس موجودا
اصلا واما على الثالث فبان تقسيم الوجود بتاويل المسمى بلفظ الوجود واجيب بان جميع ذلك انما هو بلا حظر
لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتخالفة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم
والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها هذا واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين
هو ان المطلوب في هذه المسألة اعني اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات بديهي جدا وهذه الوجوه تنبيهات
عليه فان بعض البديهيات يجوز ان يحتاج الى تنبيه سيما بالنسبة الى بعض الاذهان ونقل في المواقف عن بعض
الفضلاء ان هذه القضية اي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود
من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم ولا يمنعه الا المعاند ومن زعم انه غير مشترك
فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا يحكم عليه بانه غير مشترك لزمه
البرهان في كل وجود وجود انه غير مشترك واذا لم يكن الدعوى عامة لم يمكن اثباتها بدليل عام ثم اجاب عن
هذا بانا نقول ناخذها سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك
لا يقتضي وجودا مشتركا بينها فان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع وقال شارح المواقف ويمكن ان يجاب
ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات **المسألة الثالثة**
في ان هذا الوجود العام البديهي الذي ثبت بداهته واشتراكه معنى في المسألتين السابقتين زائد على
الماهية في جميع الموجودات سواء كان واجبا او ممكنا والمخالف في هذه المسألة ايضا هو ابو الحسن الاشعري
وابو الحسين البصري واتباعهما القائلون بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها وهذا الحصر من
الاشتراك اللفظي لاحتمال ان يكون الوجود في كل ماهية امرا زائدا على الماهية مختصا بها لا نفسها واما
الحكماء فانهم وان قالوا بعينية الوجود في الواجب الا انهم لم يريدوا هذا المفهوم المشترك بل ارادوا
معنى آخر كما ستعرف ان شاء الله تعالى واستدل الجمهور على زيادة الوجود في الجميع بوجوه كثيرة اشار المصنف الى
مقاصد الى خمسة منها فقوله فيغاير الماهية تصريح بالدعوى على سبيل التفريع على المسألة السابقة اي لما
عرفت كون الوجود معنى مشتركا بين الموجودات فهو مغاير لماهياتها بمعنى انه ليس نفس شيء منها ولا جزءا لها فان
المغايرة وان كانت بالجزئية ايضا الا ان المراد هاهنا هو المغايرة المخصوصة قطعا وما قيل ان هذه الفاء للتعقيب
لا للتفريع فان تخصيص المدعى بزيادة الوجود المشترك فيه لا يدفع مذهب الاشعري وهو عينية الوجودات
الخاصة ليس بشيء لان المشهور ان الاشعري لا يقول بمعنى الوجود الا في الماهية المخصوصة عنده لفظ الوجود في كل
ماهية مخصوصة يرادف الاسم الموضوع لتلك الماهية بخصوصها كالانسان والفرس فليس عنده وجود خاص
فان الخاص انما يكون بازاء العام وهو ليس قائلا به فمذهب الاشعري مركب من جزئين احدهما انه لا وجود
ليس له معنى مشترك بل هو في كل ماهية نفس ذاتها لا امر زائد عليها ففي المسألة السابقة بطل الجزء الاول
وبقي احتمال ان يكون الوجود مع كونه مشتركا بين الماهيات جميعا نفسها فقصد ابطاله ايضا في هذه المسألة لبطل

مذهبه بكل الجزئية وقوله ولما لا اتحدت الماهيات او لم ينحصر اجزاؤها اشارة الى اول الدلائل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهيات بالمعنى المذكور لكان اما عينها او جزءا لها وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان الوجود عينا للماهيات لاتحدت ولم يتحقق مغايرة ذاتية بين ماهية وماهية اخرى ضرورة كونها عين الوجود الذي هو معنى واحد والتالي باطل بالضرورة وما قيل عليه من انه ذهب جماعة من الصوفية الى انه ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تترائى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فالم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات ولا تم ايضا اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا فاجاب عنه المحقق الشريف بان هذا خروج عن طور العقل لان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل والقائلون بان ما شهد له العقول وما شهد عليه فمردود وانه لا طور وراء طور العقل من تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها ما دلت بما يوافق العقل فهم بشهادة بديهته عندهم مستغنون عن اقامة البرهان على بطلان امثال ذلك ويعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها واما الثاني فلان الوجود لو كان جزءا للماهيات لكان لها اجزاء اخر بالضرورة موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزءا لتلك الاجزاء ايضا وهكذا فيلزم ان لا ينحصر اجزاء الماهية بل تكون غير متناهية وهو محال اما اذا فرض كون الوجود جزءا خارجيا للماهية مع كون هذا الفرض محالا لما ثبت من انه من المعقولات الثانية فللزوم التسلسل ضرورة كون تلك الاجزاء مترتبة في الوجود واما اذا فرض كونه جزءا عقليا وظ انه يكون جنسا او يكون هناك جنس فهناك فصل موجود هو جزء له ايضا وهكذا الى غير النهاية فلزوم امتناع تعقل ماهية من الماهيات بالكنه وهو باطل لانا نعقل بالضرورة كثيرا من الماهيات بالكنه بمعنى تصور جميع ذاتياتها الاولية والثانوية وانكار ذلك مكابرة صريحة على انها يجب كونها معلومة للمبادي العالية ومرتبة فيها مع كونها مترتبة وهو تسلسل محال هذا اذا قلنا بعدم تحقق الاجزاء العقلية متمايزة في الخارج كما هو المشهور لان الاجزاء العقلية لكونها متحدة في الوجود لا تقدم لها على الكل في الخارج واما على راي سيد المدققين فلها تقدم على الكل بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم راجع الى الاختيار في الوجود فح يكون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل وايضا على التقدير لا بد من الانتهاء الى البسيط فان الكثرة مط لا بد من اشتمالها على واحد غير كثير هو مبدؤها فينتهي سلسلة التركيب البتة لا محالة فان قيل على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لان معنى التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية لا يحتاج الماهية الى تفصيلها لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لامكان وجودها فيه من دون تلك التفاصيل نعم يحتاج اليها في نحو التفصيل من الذهن لا في الوجود الذهني مط ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في

انقسام المقادير اقول يجب كون الاجزاء العقلية متمايزة في حد ذاتها مط ضرورة كونها منحصرة فيما به الاشتراك وما به الامتياز وهما ان صفتان ثابتتان لها في نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل ومعنى كونها تحليلية انه لا يجب كونها متمايزة في الوجود الخارجي بل هي مخلوطة بحسب هذا النحو من الوجود وليس معناه ان كونها اجزاء انما هو بتعمل العقل وتحليله بل هي اجزاء في نفس الامر متمايزة فيها بخلاف اجزاء المقادير فان كونها اجزاء انما هو بتحليل العقل وتعمله ولا يلزم من ذلك كونها غير مطابقة لما في نفس الامر لان لها منشأ انتزاع في نفس الامر وهو كون المقسوم مقدارا قابلا للتحليل بخلاف فرض التحليل في مثل النقطة ولا يجب بمجرد ذلك كونها متمايزة متكثرة في نفس الامر واما الاجزاء العقلية فانها يجب كونها متمايزة متكثرة في نفس الامر كما عرفت فاذا كانت متكثرة بالفعل في نفس الامر يجب اشتمالها على الواحد لا يق لا نم وجوب انتهاء كل كثرة الى واحد حقيقي فان القدر الضروري هو ان الكثرة لا بد فيها من واحد عددي لا من واحد حقيقي والواحد العددي يجوز اشتماله على آحاد اخر مثلا الكثرة من الانسان لا بد لها من الاشتمال على انسان واحد وظاهر انه مركب من اجزاء لا يقدح في كونه مبدأ لتلك الكثرة لانا نقول كل كثرة لا بد ان ينتهي الى واحد لا يكون مركبا من افراد من جنس افراد تلك الكثرة سواء كان واحدا حقيقيا او مركبا لكن لا من افراد من جنس تلك الكثرة فاجزاء الماهية يجب ان ينتهي الى ما هو جزء واحد للماهية من حيث هو جزء للماهية ولا يكون مشتملا على ما هو جزء للماهية هذا ويرد على هذا الدليل انه انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات ولا جزءا لجميعها ولا يلزم من ذلك كونه زائدا على الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا او جزءا في البعض فلا يتم شيء مما ذكره اما عدم لزوم اتحاد جميع الماهيات فظ واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز الانتهاء الى اجزاء وجوداتها زائدة عليها فان قيل اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول غير متصور لانه مفهوم واحد فلا يمكن اختلاف مقتضاه قلنا لا نقول ان الوجود يقتضي ذلك بل المقتضي لذلك هو الماهيات ولو سلم ان المقتضي هو الوجود فلا نم وجوب الاستواء في مقتضاه وانما يلزم لو كان متواطيا وهو مم والتشكيك لا يثبت مطلوبكم وهو ادعاء الكلية لان اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع والحق ان الدعوى بديهية وهذه الوجوه تنبيهات عليها فلا يضرها عدم تماميتها كما صرح به شارح المقاصد وغيره من المحققين وقوله ولا نفكا كهما تعقلا اشارة الى الدليل الثاني وتقريره انا نعقل الوجود بنفك عن تعقل الماهيات اي نعقل الماهية ولا نعقل الوجود ذهنيا كان او خارجيا فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها في الذهن اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما تمثل الماهية في الذهن تمثل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تمثل الماهية مستلزما لتمثل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة عند تمثلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقوم عند تمثله في الذهن وليس كذلك فانا نعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك

في وجودها الخارجي والذهني فان قيل يحصل هذا الوجه انا نتصور المهية ولا نصدق بوجودها فالمهية معلومة اي تصورًا والوجود ليس بمعلوم اي تصديقًا فلا يتحد الوسط اول التعقل اعم من التصديق فلا باعث على حمل الكلام على ما ذكرته بل المعنى انا نتصور المهية ولا نتصور وجودها وانا نصدق بثبوت المهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها كما صرح به شارح المقاصد لا يقال حاصل هذا الدليل انا نعقل المهية مع الغفلة عن كلا نوعي الوجود الخارجي والذهني وهو لا يدل على زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة كل من القسمين بدون المطلق لانا نقول زيادة الوجود المطلق بمعنى مغايرة مفهومه مع مفهوم المهية ظاهر جدا بحيث لا يحتاج الى التنبيه ايضا بل المحتاج الى التنبيه انما هو زيادة قسميه لا من حيث مفهوماهما ايضا بل من حيث حصصهما وما يظن كونها افرادا لهما بحسب مهية مهية فليتدبر ثم انه يرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية فان المهيات التي لا نتصورها لعل تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود هذا وقوله ولتحقق الامكان اشارة الى الدليل الثالث وتقريره ان الامكان ثابت للمهية ضرورة ان بعض المهيات محتاج الى الغير في الوجود وظاهر ان حاجة الشيء الى غيره في الوجود انما يتحقق اذا جاز عدمه لذاته ضرورة ان ما امتنع عدمه لذاته لا يصح ان يحتاج الى الغير في الوجود وهذا المعنى اعني جواز الوجود والعدم كلاهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان فلو كان الوجود عين المهية او جزءها لم يمكن عدمها نظرا الى ذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه فلم يمكن ان يثبت لها الامكان والمشهور في هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس المهية او جزءا لها لم يتصور نسبة هناك فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين المتغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود جزءا لها وانما عدلنا عنه لابتنائه على القول وهو يتوقف على نفي الاولوية الذاتية فتطول المسافة ويتصعب المهم الا ان يراد المساواة في اصل الجواز فيعود الى ما ذكرنا فان قيل من يزعم ان الوجود نفس المهية يقول ان بعض المهيات تقتضي لذاتها ان يكون تلك المهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها كالانسان مثلا يحتاج في كونه انسانا في الخارج الى غيره لا في تحقق امر زايد على ذاته وذلك هو الممكن وليس هناك امر يكون نسبة المهية اليه والى سلبه سواء وان سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية كما في ذات الانسان لانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للمهية في المفهوم كما ادعاه اجيب بان كون المهية تلك المهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم المهية قطعا وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود لانه كون المهية الا انه زيد عليه قيد وهو قوله تلك المهية وح نقول اذا لم يقتض المهية لذاتها الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان هناك مفهوم وراء المهية نسبة المهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق الامكان بمعنى تساوي النسبة ثم لا نسلم ان يكون الامكان نسبة يقتضي الطرفين حتى يكون التغاير الاعتباري كافيا والا لكان تخصيص الاستدلال بالامكان لغوا لجريانه في الوجوب بعينه بل نستدل بما ذكرناه من ان نسبة الشيء الى نفسه او جزئه لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة وقوله وفايدة الحمل والحاجة الى الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع وتقريره

انه لو لم يكن الوجود زايدا لكان اما عين المهية فلا يكون لحمل الوجود عليها في قولنا السواد موجود فايدة اذ يكون بمنزلة قولنا السواد سواد لكن فايدة الحمل ثابتة بالضرورة فيكون الوجود عين المهية منتفيا وهو لمط واما جزءها فلم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال لان ذاتي الشيء بين الثبوت له عند تعقله بالكنه ولا شك في كون بعض المهيات متعقلة بالكنه تفصيلا كما مر لكنا كثيرا ما نحتاج في حمل الوجود على المهية المتعقلة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا لها ايضا وهو لمط ويرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية وقوله ولزوم التناقض وتركب الواجب اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود زايدا لكان اما نفس المهية فيلزم التناقض اي الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا او كاذبا عند سلب الوجود عنها لان قولنا المهية ليست بموجودة يكون ح بمنزلة قولنا المهية ليست بمهية ومعناه ان شيئا ما ثبت له السواد مثلا ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح اي اجتماع النقيضين لان التناقض صادقة في نفس الامر وهي قولنا السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس مناقضا لشيء من المعنيين واما جزءها وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب اذ كل ما له جزء فله جزء آخر بالضرورة وهو معنى التركب فقوله وتركب الواجب عطف على التناقض فان قيل الذي لا شك في صدقه هو قولنا السواد سواد ما دام موجودا لا مطلقا اذ السواد المعدوم ليس بسواد لما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود الموضوع فعلى تقدير ان يكون الوجود عين المهية يكون الصادق هو قولنا السواد سواد ما دام سوادا ولا ينافيه قولنا السواد ليس بسواد بل ما ينافيه هو قولنا السواد ليس بسواد ما دام سوادا وصدقه مم ولا يلزم من جواز سلب الوجود عن المهية اذ هو في المهية المعدومة لا في مهية السواد الموجود فالسواد المعدوم كما انه ليس بموجود ليس بسواد والسواد الموجود كما هو سواد موجود اجيب بان هذا الفرق انما يتاتى على تقدير مغايرة الوجود للمهية لا على تقدير العينية اذ على تقدير العينية لا فرق بين المقيد بالوجود وبين المطلق فان الفرق اعتراف بمغايرة الوجود للمهية فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد هذا وقريب من ذلك ما قيل ان معنى قولنا المهية ليست بمهية في الخارج ان المهية المعقولة ليس من افرادها ما له ذات خارجية ولا تناقض في ذلك واجيب بان قولك ما له ذات خارجية يشتمل على معنى الكون في الخارج فقد اعتبرت مفهوما وراء المهية وحاصله ان المهية ليست بموجودة في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين المهية لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر من سلب الشيء عن نفسه وهذا تناقض بلا ارتياب وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه فذلك بط لان ماله في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يجز اصلا هذا وهذا الدليل ايضا لا يفيد الكلية لا يقال يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلاثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا العدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة

المهية الى الوجود والعدم والنسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا متصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء وكذا تساوي نسبة الشيء الى جزئه ونسبته الى سلب ذلك الجزء جايز في الاشتقاقية واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان السواد موجودا بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان السواد ليس بموجود بمنزلة السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود بل بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا لانا اقول ظاهر ان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدري الذي هو مبدء الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن ان يذهب الوهم الى كون هذا المعنى عين المهيات وكذا مفهوم الموجود بحسب اللغة اعني مفهوم هذا المشتق الذي هو مفهوم ما ثبت له الوجود ضرورة كونه زايدا بلا خلاف بل النزاع انما هو في انه اذا اطلق على زيد مثلا لفظ الانسان واطلق عليه ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ الموجود عليه بحسب العرف هو عين المفهوم من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان اللفظان حين اطلقا على زيد كالمترادفين ام لا بل امر زايد عليه فيكونان كالمتباينين فعند القائلين بالزيادة يكون مصداق لفظ حمل الموجود على زيد هو قيام ذلك الامر الزايد عليه وذلك الامر الزايد هو المراد بالوجود بخلاف حمل لفظ الانسان على زيد فان مناطه انما هو كون المفهوم من لفظ الانسان تمام حقيقة زيد وعند القائل بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا تفاوت ويطلق لفظ الوجود على ما يطلق عليه لفظ الموجود فعنده المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ الوجود ومن لفظ الانسان ثلثتها واحد بخلاف القايل بالزيادة فان لكل واحد منها عنده مفهوما عليحدة فقياس حمل المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى العرفي عند القائل بالعينية واحد واذا تحققت ذلك ظهر لك اندفاع الاجوبة الثلثة وقد يجاب ايضا بان مرادهم من الوجود الموجود على طريقة المسامحة المشهورة فصدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدء المحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زايد بمعنى ان خصوصية الذات تنوب مناب المبدء مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود عينا او زايدا يرجع الى كون حمل الوجود من قبيل الثاني او الاول وح نقول اذا كان حمل الموجود على السواد مثلا مثل حمل الانسان على زيد في كون خصوصية ذات الموضوع كافية في صدق الحمل كان حمل الموجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه ممتنعا فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الموجود عليه يكون ضروريا فلا يكون مفيدا وكذا قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد ولما فرغ المص عن ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد الاشارة الى الجواب عن استدلال القائلين بعينية الوجود فلنذكر اولا ادلتهم مع ما اجاب القوم عنها قال شارح المقاصد احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية ولا جزءا منها بالاتفاق لكان زايدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في انفسهما لان ما لا ثبوت له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والمهية ممتنع اما من جانب المهية فلانها لو تحققت

للوجود تحققتها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقية وجود المعروض واما من جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على المهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في ساير المعروضات فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وقيل هذا التسلسل مع امتناعه يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس المهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالمهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نسلم تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون ورائه وجود آخر بل كل جميع فرضت نعروضهما بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين المهية وجود آخر واقول يمكن دفعه بان جميع الوجودات الغير المتناهية الملحوظة اجمالا جميع متحقق على فرض تحقق التسلسل ولا يمكن ان يكون ورائه وجود آخر اذ لا يمكن ان يكون وراء غير المتناهي شيء بالضرورة الثالث ان وجود الشيء لو كان زايدا عليه لما كان الوجود موجودا لامتناع بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالمهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فينقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زايد عليه ثم قال المحقق بعضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين نظرا الى الترديد بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض تقرير الاول انه لو قام بالمهية فالمهية المعروضة اما معدومة فيتناقض واما موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات ثم قال و الجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على المهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود معولا له اختصاص بالمهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالمهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول بان قيامه بالمهية من حيث هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالمهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزءها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعرض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض للوجود بلا نزاع قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المح لانه ان قارن العدم تناقض او الوجود فيدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالمهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم الانقضاء على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية كما

الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده بوجود زائد عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فالوجود يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ثم فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا اللاموجود والمعدوم غايته الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد ولا امر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالمهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل قال وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فيدور او يتسلسل او يجتمع المثلان او اللااسود فيتناقض وهو ضعيف لان قيام الجسم الاسود بل لا بسواد قبله ليلزم المحال وطريانه على محل يصير حال الطريان اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع المهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا مخلص سوى المنع والاستناد بان ذلك انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سيأتي من نفي الواسطة اقول وسيأتي عند قول المص والوجود لا يرد عليه القسمة ما يتعلق بذلك هذا اذا تحقق جميع ما ذكرنا

وقيامه بالمهية من حيث هي اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم من جانب المهية بان الوجود لو كان زائدا على المهية فاما ان يقوم بالمهية الموجودة فيلزم كون المهية موجودة قبل وجودها او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين بمنع الحصر لم لا يجوز ان قيام الوجود اما بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة بل قيامه انما هو بالمهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وتقرير دليل الخصم بان قيامه بها اما في زمان وجودها فتحصيل الحاصل او في زمان عدمها فاجتماع النقيضين ثم لا يمكن منع الحصر والا يلزم الواسطة بل نختار ان القيام في زمان وجودها بهذا الوجود لا بوجود آخر ليلزم تحصيل الحاصل وقوله فلا تتحقق في التصور اشارة الى استدلاله من جانب الوجود على سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الاول اي لما كان الوجود انما يقوم بالمهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية اعني العراء عن الوجود والعدم انما تثبت للمهية في العقل لا في الخارج من وجوده كونها في الخارج غير منفكة عن احدهما اصلا فزيادة الوجود على المهية وعروضه لها انما يكون في التصور لا في الخارج ليلزم من كون الوجود في الخارج وزيادة وجوده عليه التسلسل المحال بل الوجود ليس الا في الذهن وكونه في الذهن وجود له زائد عليه لكن في الذهن ايضا وهكذا كلما اعتبره العقل ولا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه بانقطاع الاعتبار ولم يلتفت المص الى الجواب الذي ذكره

شارح المقاصد من كون وجود الوجود في الخارج عين الوجود لكونه خلاف الواقع لان التفريع يدل على ان قيام الوجود بالمهية من حيث هي علة لكون زيادته في التصور لا في الخارج والحال ان المهية من حيث هي موجودة في الخارج وان كانت هذه الحيثية ثابتة لها في العقل لا في الخارج فاذا كانت موجودة في الخارج جاز ان يثبت لها شيء في الخارج كما ان الجزئي الحقيقي لما كان موجودا في الخارج جاز ان يعرضه الاعراض الخارجية وان كانت الجزئية انما يثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس بقائم بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل لانا نقول قولنا المهية من حيث هي مركبة من موصوف هو المهية ومن صفة هي الحيثية ومعنى كون هذه الحيثية ثابتة لها في العقل هو ان الموجود في الخارج انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة فانما هو موجود في العقل فقط فالمهية من حيث هي موجودة لا انها موجودة من حيث هي وفرق ما بينهما اذا عرفت ذلك فاذا ثبت للموصوف باعتبار الصفة التي لا يوجد الا في العقل امر لا يكون ثبوت ذلك الامر له الا في العقل لان ما ثبت له ذلك الامر ليس الا في العقل وكذا الحال في الجزئي الحقيقي فان الاعراض الخارجية انما تعرض لذات الجزئي الموجودة في الخارج لا لها مع وصف الجزئية الثابتة لها في العقل ولو ثبت لها مع ذلك الوصف امر فبالضرورة يكون ثبوته لها في العقل لا في الخارج والنقض غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت بالقياس الى متقابلين غير صفتي الوجود والعدم لا يجب كونها غير ثابتة الا في العقل فان الجسم من حيث هو بالقياس الى السواد والبياض اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ليس بابيض واسود في الخارج لكنه موجود في الخارج من هذه الحيثية اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ضرورة كون الموضوع متقدما بالوجود على السواد والبياض العارضين له فهذه الحيثية ثابتة له في الخارج لا في العقل فان قيل انه لم يثبت للمهية كون في الخارج كانت عارية عن الكون فيه فيكون معدومة فيه وان ثبت لها في الخارج كون ولا شك ان الثابت للشيء في الخارج غير ذلك الشيء في الخارج ممتاز عنه فيه وليس عين المهية ولا جزءها فهو زائد عليها في الخارج ولا يلزم من زيادته عليها في الخارج انفراد كل منهما بوجود اذ لا يلزم من زيادة المقبول على القابل في الخارج ان يكون المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود القابل بل قد يوجدان بوجود واحد كالوجود والمهية فان الوجود موجود بنفسه والمهية موجودة به اجاب عنه المحقق الشريف بانا اذا قلنا زيد موجود في الخارج فقولنا في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا واما الذي وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جزم بكونه موجودا من الموجودات فانه عاقل لا يشك في ان زيدا موجود في الخارج واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشيء الا ترى ان قولك زيد متصف بالسواد في الخارج صادق قطعا وقد وقع الخارج هناك ظرفا لنفس الاتصاف وان قولك اتصاف زيد موجود في الخارج ليس بصادق كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها قال اذا تمهد هذا فنقول المهية اذا كانت في الخارج ثبت لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان الخارج ظرف

لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها في الخارج الكون على ان يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت الشيء لآخر في الخارج بمعنى اتصافه لآخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجود الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بلا شبهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج للمهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون آخر فهو باطل فنقول ان لم يثبت للمهية كون في الخارج كانت معدومة فيه مردودا بها وان لم يثبت لها في الخارج كون لكن ثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فتكون موجودة فيه لما عرفت من ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود ليلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به فظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج ولا قائما في الخارج بالمهية فكان لها قبل قيامه بها وجود آخر فيه وما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم يشهد بان قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده فيوجب ان لا يكون قيامه بها قياما خارجيا على نحو قيام البياض بالجسم لا ان يستثنى من تلك القاعدة البديهية وكذا ما يقال من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على ذاته وان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو التحقق وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا الى تحقق آخر بل هو متحقق بذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه ويمثل ذلك بالضوء فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس مما يعول لما حققنا من ان الوجود لو كان موجودا في الخارج لكان قيامه بالمهية فيه قبل من ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود آخر فيه ولما قيل عليه من ان اتصاف الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا لا بحسب نفس الامر فوجود المهية في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي وكذلك الضوء ضوء في نفسه لا انه مضيء في نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه في نفس الامر والا لارتفع النقيضان قلت ان السلب فرع تصور الايجاب بحيث لا يتصور ايجاب بلا تصور سلب وليس ذلك من ارتفاع النقيضين في شيء وانما ارتفاع النقيضين ان يتصور نسبة لا يصدق ايجابها ولا سلبها وههنا لا يمكن ان يتصور نسبة انتهى كلام الشريف فان قيل قولكم ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له منقوض باتصاف الهيولى بالصورة فان الهيولى متأخرة عن الصورة بالوجود لكونها شريكة لعلة الهيولى وايضا لو صح ذلك لزم ان لا يصح اتصاف المهية بالوجود في التصور ايضا لانه يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية ولو اجيب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا لزم عدم امتناع كون المهية متصفة بالوجود في الخارج ايضا لانه وان توقف على كون المهية قبل كل وجود موجودة بوجود آخر ويتسلسل لكن ذلك ايضا تسلسل في الاعتباريات لكون الوجود الخارجي اعتباريا غير موجود في الخارج على ما ذكرتم قلنا اما الاول فمدفوع بان اتصاف الهيولى انما هو بالصورة المعينة والتي شريكة

لعلة الهيولى هي صورة ما فلا منافاة واما الثاني فبان مرادنا من كون اتصاف المهية بالوجود عقليا لا خارجيا هو ان الوصف اعتباري ليس بموجود في الخارج لا انه ليس بخارجي وقد عرفت الفرق بينهما فالاتصاف ذهني ولو فرضت الوجود موجودا في الخارج فالتسلسل اللازم هناك ليس تسلسلا في الاعتباريات تذنيب ان جماعة من اتباع الاشعري ارادوا توجيه مذهبه في عينية الوجود للمهيات بحيث يرجع الى مذهب القوم فقال شارح المقاصد محاذيا بالمتن في المواقف ادلة القائلين بان وجود الشيء ليس نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاول بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زائد على المهية ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون المهية والمهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بمعنى ان لكل منهما هوية متميزة يقوم احديهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تجريد البحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل انتهى وانت خبير بان صريح مذهب الاشعري هو انه ليس للوجود قيام بالمهية اصلا لا خارجا ولا ذهنا كما هو مقتضى العينية وان لم يف بها ادلته وكلام القوم صريح في ان له قياما بالمهية في العقل وهو مرادهم بالزيادة فمن اين التوفيق بين المذهبين وايضا القوم ليسوا قائلين بان ليس للوجود في الخارج هوية ممتازة عن هوية المهية فقط بل بانه ليس له هوية خارجية اصلا لا ممتازة عن هوية المهية قائمة بها ولا متحدة معها وبناء ما نقلناه على ان الهوية الواحدة هوية لكلا المفهومين قال في المواقف هذه الوجوه التي استدل بها القوم انما تفيد تغاير المفهومين دون الذاتين والنزاع انما وقع في تغاير الذاتين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد بعينه مفهوم الوجود بل ان ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احديهما بالاخرى وانه الحق وهو معنى كلام الشيخ الاشعري وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا فظاهر انه لو كانت هوية واحدة هوية لمفهومي الوجود والسواد مثلا لكان الوجود ايضا محمولا على تلك الهوية بالمواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وايضا يلزم اما ان يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية واما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم ان لا يكون شيء من المهيات ذاتيا لشيء من الهويات وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني اما ان يكون كل منهما ذاتيا او يكون احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فاما الاول فاما ان يكون كل منهما تمام المهية او كل منهما بعض المهية فعلى الاول يلزم ان يكون الهوية الواحدة ذات تمامي المهية وعلى الثاني ان لا يكون شيء من المهيات تمام المهية لشيء من الهويات وعلى الثالث ان يكون اما الوجود جزء المهية او المهية جزء الوجود واما الثاني اعني ان يكون احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فاما

يكون تلك الهوية بنفس ما هي هوية للذاتي هوية للعرضي ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي كما لا يخفى او يكون
بما هي هوية للذاتي غير ما بما هي هوية للعرضي فيكون هويتين في الحقيقة لا هوية واحدة فليتفطن هذا ثم ان صاحب
المواقف زعم ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا
هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه مطلق القول بانه نفس الماهية لا امر لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج
امر يتحقق فيه احدهما بدون الآخر يتحقق التمايز واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود
الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم و
انما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي انقسامه الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني
نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي
بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا
مفهوم الامكان ومفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر انهم لا يقولوا الوجود زائد
في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما
غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني
على ان الوجود مشترك معنوي زائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا **نقل مقال وتقرير اشكال** المشهور ان
الوجود المطلق اعني هذا المفهوم البديهي الذي ثبت اشتراكه معنى بين الماهيات وزيادته عليها في العقل مفهوم كلي
له افراد عارضة للماهيات متماثلة او مختلفة وتلك الافراد انما يعرض الماهيات في العقل وذلك المفهوم الكلي المسمى
بالوجود المطلق عارض لتلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وان الخلاف المشهور بين الحكماء والمتكلمين في
عينية الوجود للواجب وزيادته عليه انما هو في الوجود الخاص لا في الوجود المطلق اذ هو زائد في الجميع عند الجميع
وناهيك فيما ذكرنا قول المص فيما سيأتي وبق بالتشكيك على عوارضها وقال شارح المقاصد هذا اي ما ذكرنا
من زيادة الوجود على الماهية ذهنا انما هو في الممكن واما الواجب فعند المتكلمين كذلك حقيقة غير مدركة للعقول
مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة
حقيقة وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده ومحل يقوم به في العقل وهو مخالف
لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود
البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بمهيته ولو في العقل كما في الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور
المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصة حصة
باضافته الى الاشيا كبياض هذا الثلج وذاك وذلك ووجودات الاشياء هي هذه الحصص وهذه الحصص
مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة من ذوات الاشيا زائدة عليها ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا و
خارجا عند آخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات
حقائق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقائق ولا بالفصول
لئلا يكون الوجود المطلق جنسا بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة وللو

ومشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص به كما في اقسام الممكن واقسام
العرض يوهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا
الثلج وذلك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة مندرجة تحت هذا المفهوم الخارج عنها
العارض لها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضا خارجة
عن تلك الوجودات المخالفة فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته والوجودات
الخاصة المخالفة الحقائق فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود
الخاص عين الذات في الواجب تع وخارج زائد فيما سواه انتهى كلامه وبالجملة كتب الجماعة مشحونة بهذا الذي
ذكرنا من كون الوجود المطلق مفهوما كليا له افراد متكثرة بحسب تكثر الماهيات وبنوا عليه كثيرا من المسائل
ولعمري ان ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد صرح كافتهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق الماهية لا ما به تحقق
الماهية وسيأتي عن قريب في كلام المص ره ومذهب قاطبتهم ان التحقق والكون مفهوم واحد بديهي التصور ولو كان
للوجود فرد يجب ان يكون هو ايضا نفس تحقق الماهية المخصوصة وكل ما يفرض تحققا لا يمكن ان يكون له خصوصية
في نفس التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع التحققات ولا يمكن ان يختص الا بان يكون تحقق هذا وتحقق ذاك وهذا
التخصص حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو متحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس للوجود الا حصص متكثرة
بالاضافة الى الماهيات المتكثرة وهذه الحصص ليست الا نفس مفهوم التحقق مع قيد هذه الاضافة الى الماهية
ومفهوم التحقق الذي هو معنى الوجود ليس له قيام حقيقة بالماهية بحسب نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن لانه
اعتباري محض وانتزاعي صرف فما لم يعتبره العقل ولم ينتزعه لا يمكن ان يكون قائما بشيء اذ ليس بشيء الا بعد
الانتزاع فاذا انتزعه العقل من الماهيات اما من حيث ذاتها كما في الواجب او باعتبار امر زائد عليها كما في الممكن يعتبره
قائما بالماهية والماهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام الوجود بالماهية في التصور لا ان هناك قياما حقيقيا
بلا اعتبار معتبر اذ لا يتصور ذلك في حق الوجود الذي ليس معناه الا التحقق كما عرفت وهذا هو تقرير
الاشكال الوارد على الحكماء وستسمع منا ما ينفصى به عن هذا الاشكال وتقرير مذهبهم على وجه يطابق
يطابق قواعدهم ان شاء الله تع **هداية** قد اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدة الوجود وان الوجودات
بل الموجودات ليست متكثرة في الحقيقة بل هنا موجود واحد قد تعددت شؤونه وتكثرت اطواره ولما كان ذلك
بحسب الظاهر وبالمعنى المتبادر مخالفا لما يحكم به بديهة العقل من تكثر الموجودات بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار
تصدى كثير من المحققين لتوجيه مذهبهم فجماعة ممن لهم خوض في التصوف وممارسة في طريق النظر ذهبوا الى ان مراد
من الموجود الواحد هو حقيقة الوجود العام البديهي اعني ما هو معروض له حقيقة ولكن لا بشرط التعين واللا تعين
وانه هو الواجب تع كما ان واجب الوجود عند الحكماء هو تلك الحقيقة ولكن بشرط اللا تعين فقال بعضهم كما
انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زائدا على الوجود الواجبي وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها
حقائق مختلفة يجوز ان يكون زائدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي الوجود الواجب تع كما ذهب اليه الصوفية
القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباريا غير موجود الا في العقل ويكون معروضه

موجوداً حقيقياً خارجياً هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة الى افراده فانه لم يقم البرهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات واولى ماذكره انه اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتهما واحدة ولا ذاتيهما واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بنفس الماهية كالذراع و الذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية ونقل عن بعضهم انه اذا اختلف حقيقة بكونها في شيء اقوى او اقدم او اشد او اولى وكل ذلك عند المحققين راجع الى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الواحدة الظاهرة اي حقيقة كانت من علم او وجود او غيرهما فقابل يستعد لظهور الحقيقة من حيث هي اتم منها من حيث ظهورها في قابل آخر مع ان الحقيقة واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب الامر المظهر المقتضي لتعين تلك الحقيقة تعينا مخالفا لتعينها في امر آخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض قال ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه تم بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة بدون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور طور وراء العقل ولا تستبعدن وجود ذلك فوراء العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها الا الله سبحانه ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل وكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقييد ولا يقيدها التعين مع ان وجود حقيقة كلية ليس من هذا القبيل فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج والمقصود هنا دفع الاستحالة العقلية والاستبعادات العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة قال واما الدلائل الدالة على وجود الكلي الطبيعي فليست مما يفيد هذا المطلوب على اليقين بل على الاحتمال فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها والاشتغال بما يدل على اثبات هذا المطلب بعينه فنقول لا شك ان مبدأ الموجودات موجود فلا يخلو اما ان يكون حقيقة الوجود او غيرها لا جائز ان يكون غيرها ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غيره هو الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعين ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا ثبت المطلوب وان كان متعينا يمتنع ان يكون داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون خارجا فالواجب محض ماهو الوجود والتعين صفة عارضة فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين قلت ان كان التعين بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا فان ما به التعين اذا كان ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه غير متعين والا تسلسل وان كان بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذى بها امر في الخارج ثم انه لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبوتة في كتبهم ان ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع ان يثبت لها تعين يجامع التعينات كلها لا ينافي شيئا منها

ويكون عين ذاته غير زايد عليه لا ذهنا ولا خارجا اذا تصورها العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين باشتراك الكلي بين جزئياته لا عن تحوله وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا غيبا النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة انتهى كلامه ولعمري قد بلغ الغاية في تقرير هذا المطلب لكن عليه ابحاث كثيرة يجب ان نشير الى بعضها منها حديث التشكيك فانه ممنوع في الحقائق والذاتيات وعلى تسليمه لا يتم اتمام البرهان عليه ودفع النقض عنه في موضع اليق به ومع ذلك فليس بضائر فيما ندعيه لو لم يكن هناك مانع آخر وسيأتي التحقيق ان شاء الله تعالى ومنها حديث طور وراء العقل فانه يمتنع ان يكون طور وراء طور العقل الا النبوة والرسالة والوحي ولو جاز ذلك لبطلت الشرايع وجميع الاحكام العقلية والنقلية وانقطع الامان وانسد باب الايمان وليس نتيجة ما ذكر من الرياضة والمجاهدة سوى تلطيف السر وتهذيب الباطن لتسهيل النظر وتسرع الفكر وبصفو الذهن فيتجرد المعقولات النظرية عن الغواشي الوهمية ويتميز المعقول عن الموهوم وذلك هو معنى الكشف ونور الله الكاشف بل ان التصوف لا الحكمة المترقية البالغة الى حد المشاهدة التامة والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب الاوهام الجزئية والاغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الاشياء كما هي ومنها تجويز كون الوجود الواجب الذي هو اتم انحاء الوجود فعليته وكمالا على نحو وجود الكلي الطبيعي الذي على تقدير وجوده كان نحوه من اضعف الوجودات الغير المستقلة في الموجودية المحتاج الى انضمام التعينات والعوارض المشخصة ومنها نفي كون التعين عين ذاته تعالى واثبات تعين لا ينافي التعينات بل يجامعها ويختلط معها هو عين ذاته تعالى وظاهر ان مثل هذه الحالة لا يكون الا من ضعف التعين والوجود لا من كماليته وتماميته كما في المجردات العقلية فانها يمتنع ان يختلط لتماميتها مع غيرها فكيف الوجود الواجبي بل الحق في توجيه مذهبهم وتاويل كلامهم في وحدة الوجود الى ما يؤول الى مذهب الحكماء المتالهين على ما سيتحقق مذهبهم من كون حقيقة الواجب عين الوجود البحت وعين التعين البحت وعين الفعلية الصرفة وتعينها ووجودها بنفس ذاتها لا بامر زايد عليها وهي حقيقة الوجود ولا حقيقة لغيرها **نكتة** قال في شرح المقاصد وما اعجب حال الوجود من اختلاف العقلاء فيها بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشيء ان تتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل انه جزئي حقيقي لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو وقال والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بجوهر ولا عرض لكونها من اقسام الموجود وهذا هو الحق ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق له في الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زايد عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لا كما سبق ومنها اختلافهم في انه متواطئ او مشكك وسيأتي وانما اطنبنا الكلام في هذه المسئلة بهذه العقبات لكونها من اعظم المهمات

المسئلة الرابعة

في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه متصورا بالبديهة ومشتركا معنى بين الموجودات قد يتقيد بقيد الخارج فيقال الوجود الخارجي والخارجي

ويراد بغير الوجود العينى والوجود الاصيل وقد يقيد بالذهن فيقال الوجود الذهنى وفى الذهن ويراد به الوجود الظلى والوجود الغير الاصيل والمراد بالوجود الخارجى هو الوجود الذى اذا اتصف به الشئ يصير بحيث يصح ان يترتب عليه آثاره ولوازمه ويكون الشئ بهذا الاعتبار حقيقة من الحقايق وذاتا من الذوات فمعنى كون النار مثلا موجودا فى الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليه الاضائة والاحراق ومن هيهنا قيل الوجود الخارجى هو كون الشئ مبدءا للآثار ومصدرا للاحكام فهذا القسم من الوجود مما لا شبهة فيه ولا نزاع فى تحققه والمراد بالوجود الذهنى هو وجود وكون للشئ لا يكون الشئ به بحيث يترتب عليه آثاره ولوازمه مع كونه ذا كون وتحقق ما فهذا انما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح المواقف لا شبهة فى ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضائة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع فى ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها الآثار والاحكام اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ظليا وذهنيا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود فى الذهن نفس الماهية التى توصف بالوجود الخارجى والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الفضلاء الاشيا فى الخارج اعيان وفى الذهن صور فقد تحقق محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافى كما تطلع عليه فلا حيرة. انتهى وان تحريره عسير جدا انتهى كلام شارح المواقف فالى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله وهو اى الوجود ينقسم الى الخارجى والذهنى اى يشتمل على مجموع القسمين بمعنى ان كلا منهما ثابت متحقق والا اى وان لم ينقسم اليهما ولم يشتمل على المجموع بل كان الواقع هو الخارجى فقط دون الذهنى لبطلت الحقيقية اى هذا القسم من القضايا استدل مثبتوا الوجود الذهنى بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه المصنف وتقريره يستدعى تقديم مقدمة هى ان القضية قد تؤخذ خارجية وهى التى حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة فى الخارج محققة كقولنا حركة الفلك اما شرقية واما غربية وقولنا هلكت المواشى وقتل من فى الدار وامثال ذلك مما الحكم فيه مقصور على الافراد المحققة الموجودة وقد تؤخذ ذهنية وهى التى حكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلى اما ذاتى او عرضى والذاتى اما جنس او فصل والوجود اما مجرد عن ... او ناعت بها وقد تؤخذ حقيقية وهى التى حكم فيها على الافراد النفس الامرية الموجودة محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او حادث واما مركب واما بسيط الى غير ذلك من القضايا المستعملة فى العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد المحققة الوجود قطعا اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح المقاصد فى تقرير هذا الدليل ان من القضايا ما هى حقيقية وهى تستدعى وجود الموضوع ضرورة وليس فى الخارج اذ قد لا يوجد فى الخارج اصلا كقولنا العنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام فى الافراد الخارجية فى القضايا المستعملة فى العلوم والحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود فى الذهن انتهى نخص الحقيقية بالموجبة الكلية كما نرى وتبعه ... قال فى شرح كلام المص يعنى ان الحكم فى الحقيقية الكلية على جميع ما هو فى نفس الامر فرد للكلى الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا فى الخارج اولا فانا اذا قلنا كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه فى نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة فى الخارج فى احد

الازمنة

الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد فى شئ من الازمنة اصلا من الافراد التى يصدق المثلث عليها فى حد نفسها فظهر ان الحكم فيها يتناول ما ليس بموجود فى الخارج اصلا فلو لم يكن له وجود ذهنى لم يصدق الايجاب عليه ضرورة فلو لم يتحقق الوجود الذهنى كانت الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التى لا وجود لموضوعها فى الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الذى هو مدعاه اللهم الا ان لا يجعل الموجبة الجزئية داخلة فى المدعى يعنى يخص الدعوى بالموجبة الكلية اقول فظهر مما نقلنا انهم خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان الحقيقية هو بطلان اعتبارها اى يلزم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية واخذها قضية على حدة باطلا ضايعا بلا فايدة حيث لا يصدق فيما لا وجود لموضوعها اصلا وينحصر الحكم فيها على الافراد الموجودة فى الخارج فيما كان لموضوعه وجود فيغنى القضية الخارجية عن الحقيقية ويصير اعتبار الحقيقية لغوا محضا والمحقق الدوانى حمل البطلان على الكذب فاعترض على هذا الدليل بعد التخصيص بالكلية بانه على تقدير انحصار الوجود فى الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها على ما علم من تفسيرها الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له فى نفس الامر غاية ما فى الباب ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الذهنية يعنى جميع الافراد الموجودة فى الخارج وغير الموجودة فى الخارج لئلا يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجى انتهى اقول الافراد النفس الامرية لا يمكن ان ينحصر فى مادة من المواد فى الافراد الخارجية فان المراد من الافراد النفس الامرية ما يكون فردا للمهية مع قطع النظر عن الوجودين مثلا حكم المثلث مطرد على جميع ما هو فرد للمهية سواء اعتبر موجودا باحد الوجودين اولا كيف وفرد المهية متقدم بالمهية على فرد الوجود كما سيأتى وهو ايضا معترف به والفرد انما يكون للمهية لا للوجود واما ما ليس له فرد خارجى فلا يتحقق هناك الحقيقية بهذا المعنى بل بمعنى آخر كما يأتى عن قريب ثم قال والحق ان معنى قول المص والا لبطلت الحقيقية انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتبارها فايدة فيرتفع هذا القسم بالكلية اقول قد عرفت ان معنى الظاهر من كلام من سبقوه ليس الا ذلك فلا وجه للاعتراض عليهم ثم التوجيه بما هو الظاهر من كلامهم ومبناه ثم انه اورد عليه بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبنى على اعتقادهم بثبوت الوجود الذهنى وليس فى اعتقادهم ذلك دليل عليه بل الكلام فى طلب علة ذهابهم اليه اقول هذا مدفوع بانه انما يكون اعتبارهم مبنيا على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم على الافراد الخارجية والذهنية وليس كذلك كما عرفت بل معناها الحكم على جميع الافراد بحسب نفس الامر من غير التفات الى خصوص الوجود الذهنى والخارجى وان التفت فالى مجرد الوجود فى الخارج واللاوجود فيه لا الى خصوص الوجود الذهنى فانا نعلم قطعا انا فى مثال زوايا المثلث مثلا نجزم بعموم الحكم لجميع الافراد فى نفس الامر ولا يخطر ببالنا خصوص الافراد الذهنية بل نجزم بذلك وان لم نكن قائلين بالوجود الذهنى بل مع القول بعدمه ايضا غاية الامر انه يخطر الوجود فى الخارج واللاوجود فيه ثم اى اقول اذا علمت معنى الحقيقية والمراد من البطلان كما ذكرنا وتاملت حق التامل ظهر لك انه لا حاجة

الى التخصيص بالكلية بل يكون الايجاب فقط اذ يلزم على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية كلية وجزئية لان المعتبر في القضية الجزئية انما هو البعض الغير المعين وكل بعض من الابعاض اذا اخذ على نحو الحقيقية يكون له افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن الوجود الذهني ثابتا لزم الانحصار على الافراد الموجودة في الخارج فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية الخارجية ولم يكن لاعتبارها حقيقية فائدة فيلزم بطلان الحقيقية مط وهو المطلوب فان قلت من القضايا ما ليس لعنوان موضوعها فرد ذهني بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهومي الواجب بالذات والموجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على الامر الخارجي وح يتحقق الحقيقية الموجبة الكلية قلت ذلك ايض مبني على توهم الكذب من البطلان فاذا تذكرت ما ذكرنا من معنى الحقيقية و المراد من البطلان اندفع ذلك على ان المراد بالافراد الذهنية هو الافراد التي الذهن ظرف للوجود الفرضي اعني الوجود الذي هو نفس الفرض والتقدير في الذهن لا للوجود الذي يكون الافراد على تقدير وجودها في نفس الامر موجودة به وليس لمفهومي الواجب بالذات والوجود الخارجي فرد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فليتفطن ثم ان صاحب المواقف قرر هذا الدليل بانه لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع واللازم بط فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به قطعا ان الممتنع في الخارج معدوم فيه بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع من الافراد المعقولة للمعدوم فاعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم ليس قضية حقيقية في اصطلاح القوم والجواب عنه ان المراد من الحقيقية هيهنا هي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا لا المفسرة بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة واما مقدرة لكن يرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي هذا حاصل ما ذكره شارح المواقف وهذا ما وعدناك آنفا وانت خبير بان تقرير شارح المقاصد اولا ناظر الى تقرير المواقف لكن بتغيره الى ما يصير الحكم فيه ايجابا وآخرا ناظر الى كلام المص الوجه الثاني انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى ذلك الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت المتعلقات لتصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن تقرير آخر انه من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال من انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية معناه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمم او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم ان يراد احدهما ليلزم المنع او المصادرة كذا في شرح المقاصد واعلم ان هذا الايراد قد يورد باعتبار الاثبات وقد يورد باعتبار الثبوت وعلى الاول يقرر بانك ان زعمت انك توجب وتثبت تلك الاحكام في الخارج للموضوع المذكور فذلك باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت انك تثبتها له في الذهن فذلك مصادرة وعلى الثاني يقرر بانك ان اردت بالاحكام الثبوتية احكاما وامورا ثابتة في الخارج فلا نم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج ولو سلم وجب ان يكون

المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة والايراد المنقول ظ في الثاني فلا يتجه الجواب الاول بل يجاب بالجواب الثاني وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود موضوعها لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة ضرورة ان انتفاء الشيء عن آخر يستلزم اتصاف الآخر بانتفاء الشيء عنه وبالعكس بلا اختلاف بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فكذا ما يلازمها واذا كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها ايجابا حقيقيا لا راجعا الى السلب والتحقيق ان سالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبي لا يقتضي ذلك لما ذكر واما ربط ذلك المحمول السلبي بالموضوع وايجابه له فيقتضي وجود الموضوع لا محالة واذا كان المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول سلبيا او غيره فلا احدى لهذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوت في نفس الامور المحمولة فالمعول هو اعتبار الايجاب و الاثبات سواء كان المثبت وجوديا او سلبيا واذا اعتبر في الجواب عن الايراد المتوجه اليه هو الاول اعني ثاني جوابي شارح المقاصد وح يظهر اتجاه ادلها ايض عليه لان معناه ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية سواء كانت الامور المحكوم بها ثبوتية او سلبية واعترض ايض بانك ان اردت بالوجود الخارجي ما ليس في قوينا المدركة فلا نم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كلما نحكم عليه فهو ثابت في المبادي العالية فالمفهومات باسرها ثابتة خارجة عن قوينا المدركة فتكون موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في قوة ادراكية مط الترمنا وجودها في المدارك العالية فيكون المتعلقات مداركنا الى تلك المدارك كافيا في ان نحكم عليه والجواب انا لا نريد بالوجود الذهني الا وجودا غير اصيل لا يترتب عليه الآثار كما عرفت سواء كان في مداركنا او في مدارك اخر خارجة عنا فان قيل هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم على الجزئي الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية سواء كان ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجي ليس بمعلوم الا بالعرض وكلما نحكم به على الموجود الخارجي فانما نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد يسري منها الحكم الى الموجود في الخارج وان اردت انا نحكم على صورته بعد انعدامه على وجه يسري الحكم منها اليه فممنوع اذ ذلك فرع وجوده وان اردت انا نحكم عليها حكما لا يسري اليه او يسري حال وجوده فذلك مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه الوجه الثالث قال في المواقف ان من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا واذ ليس في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن واورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية بل هي سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة فقرره شارح المقاصد بان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن فلا يرد عليه ذلك الايراد لان المفهومية ثبوتية لا محالة ويرد على التقرير ان هذا داخل في الوجه الثاني فلا وجه لجعله وجها على حدة فان قيل على الوجوه الثلاثة لا نسلم ان الايجاب

المنفصلة

يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ماصدق عليه الموضوع ما صدق
عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود
الذهني وهو نفس المتنازع فيه بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول في التعقل ولا نزاع ان التعقل بحصول الشئ في العقل والا
لكان العلم بالشئ مما كافيا في اثبات المطلوب اجيب بانه لابد في فهم الشئ وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل
والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشئ في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن
صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف نح بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في
الخارج فهي الذهن وقد يجعل هذا استدلالا على حدة بان يقال انا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولابد في
فهم الشئ وتعقله الى آخر الكلام قال سيد المدققين وتوضيحه ان موجودية الماهية متقدمة على سائر اوصافها ثبوت
لها بل على ثبوت ذاتياتها لها في نفس الامر كما صرح به المصنف في مصارع المصارع وايضا بديهة العقل تشهد بان
الماهية ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن لها صفة اصلا بل لا يكون في هذه المرتبة مهية بالفعل ولا شئ من الاشيا
فكيف يتعلق بها العاقل ثم قال ولا ينبغي ذلك بان يعتبر العاقل معدوما باقتضائه امرا كذا وكذا كما يعتبر المواد
باستعداداتها صورا واعراضا وح يتعين ذلك المعدوم ويجوز ان يتعلق به العاقل قبل وجوده قال كل
ذلك لانه مرقاة الى معرفة كيفية علم الباري تعالى بالمعدومات انتهى وفيه كلام لعلك ستطلع عليه ان شاء الله تعالى
فهذا الجواب كما ترى جواب بتغيير الدليل ورجوع الى استدلال آخر فالاولى ان يجاب بان الايجاب في قولنا هذا
ذاك ليس معناه الا الحكم بثبوت ذاك لهذا بالضرورة كيف والحمل الايجابي ليس الا الحكم بالثبوت الرابطي و
ذلك مكابرة صريحة والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم اشارة الى الجواب عن تمسك
النافين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قائلون به ولما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام
التعقل اياه وقيام الموجود الذهني بالذهن اعترض المانعون على نفيه بوجوه الاول لو كان تصور الشئ مستلزما
لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج ان يكون الذهن حارا باردا مستقيما
معوجا وهو ممتنع لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان يحصل
السموات مثلا بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من
تعقلنا للمعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود
في الشئ موجود في ذلك الشئ كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب عن الكل انه مبني على عدم التفرقة
بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة مثلا
ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما وكذا في
الاستقامة والاعوجاج وامثال ذلك والمعلوم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات
السموات وامثالها لا صورها الكلية والجزئية والموجود في الموجود في الشئ انما يكون موجودا في ذلك
الشئ اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الوجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف
وجود المعدوم في الذهن فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورته ووجود غير متأصل ومن الذهن في

في الخارج هويته ووجود متأصل وبالجملة فهوية الشئ اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير
من اللوازم فان اللوازم قد يكون لوازم للمهية في الوجود الاصيل وقد يكون لوازم لها بحسب الوجود الغير الاصيل
وقد يكون لوازم لها من حيث هي مع قطع النظر عن احد الوجودين فالموافقة بين الصورة والهوية انما يجب في
القسم الاخير بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية هو ان الصورة اذا وجدت في الخارج
كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الصورة فلا يرد
عليهم ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحال الاول والا لم يكن صورة لها فان قيل هذا
الجواب عن الوجه الاول مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة
فلو تشبث بلوازم المهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع ونحوه لم يكن التفصي
عنه بهذا الجواب بل الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام به والموجب لاتصاف
شئ بشئ هو قيامه به لا حصوله فيه فان حصول الشئ في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به وبهذا الفرق يندفع
ايضا اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن لا اشباحها وهو انا اذا تصورنا الحيوان
مثلا اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم كلي وجوهر وهو مفهوم الحيوان
وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى القول بالشبح الموجود في الذهن ... ... كلي وجوهر
ومعلوم هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة ذلك ومعنى الوجود في الذهن
والموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشبح القائم بالذهن فلا اشكال
واما على القول بحصول حقائق الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض
ما هو اذ ليس على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو قائم به ومعلوم فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم الحيوان
حاصلا في الذهن لا قائما به والقائم به هو صورته المطابقة له في المهية ومن وجود الشئ في الذهن يلزم اتصاف
الذهن بالعلم بذلك الشئ اذ هو القائم بالذهن لا بذلك الشئ هو حاصل فيه لا قائم به قلت اما الجواب
عن لزوم اتصاف الذهن بلوازم المهية كالزوجية والفردية فهو ان لوازم المهية انما هي من الامور الانتزاعية
ومعنى قيام الصفة الانتزاعية بالشئ واتصافه بها هو كون الشئ بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة
ثم يصفه بها والزوجية وامثالها بالقياس الى الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل
ان ينتزع منه الزوجية او الفردية حتى يصفه بهما بل هما بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا كذلك ومعنى الوجود
العيني للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك الامر فالزوجية الحاصلة في الذهن مثلا
بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس الى الذهن موجود ذهني فصح ان مناط الاتصاف
الشئ بالشئ انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده الذهني واما الفرق بين الحصول والقيام في
الوجود الذهني انما هو على قيام الموجود الذهني بالذهن كما اشرنا اليه لا على مجرد حصوله فيه من غير قيام به
كيف ولو كان الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به لزم من تصورنا العرض كالسواد مثلا بدون
الموضوع ان يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع فيكون لا جوهرا لا عرضا

ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهي في الخارج موجودة في الموضوع ولا عرضا لقيامها في الذهن
بذاتها لا في الموضوع والعرض هو الموجود بالفعل في الموضوع فلا يشكل بقيام صورة الجوهر بالذهن بناء على عدم
الفرق بين الحصول والقيام فان صورة الجوهر جوهر لوجود حده فيها واما الاشكال المورد على القائلين بوجود
الاشياء انفسها في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء ومن حيث الوجود
في الذهن اعني القيام به شيء ومن حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث هو معلوم بالذات وجوهر
اي ماهية جوهر وكلي وموجود في الذهن ومن حيث خصوص الوجود الذهني علم ومن حيث القيام بالذهن التشخص
والمحفوفية بعوارض ذلك الذهن جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجي بالمعنى المقابل للوجود
الظلي لانه موجود خارج الذهن ومن حيث الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض وجزئي وشخص من الجوهر
وموجود في خارج الذهن وليس هو من حيث هو موجود في الذهن منفصلا عما هو قائم بالذهن بل هذا القائم بالذهن
اذا اعتبر من حيث هو فهو موجود في الذهن وجوهر واذا اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجي
وعرض فلمفهوم الحيوان مثلا فردان فرد موجود في خارج الذهن وفرد موجود في الذهن وقد عرض للفرد
الموجود في الذهن انه قائم بالذهن وذلك لان هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد الموجود في الخارج جوهر
خارجي والفرد الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا
وعرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود في خارج الذهن لا في موضوع وان
كانت في الذهن في موضوع ومعنى العرض الخارجي هو انه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن
فاذا كان لا في الذهن كان لا في موضوع وانما المنافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا او بين
كونه جوهرا خارجيا وعرضا خارجيا بخلاف فردي مفهوم السواد مثلا فان فرده الموجود في الذهن عرض ذهني
كما انه عرض خارجي لان معنى العرض الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن في موضوع وهي ايضا
موجودة في موضوع هو الذهن وهذا معنى ما قاله المص في شرح رسالة العلم من انه اذا استثبتنا الصور الذهنية
علوما فتلك الصور من حيث وجودها في الاذهان مساوية للماهيات المدركات ومن حيث هي كذلك فبعضها
جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج
فالجميع اعراض انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقد نصح عما ذكرنا ايضا الشيخ في الهيات الشفا بقوله واما العلم
فان فيه شبهة وذلك ان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور
جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر
فماهيته جوهر لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي
فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر
المعقولة فانها ماهية من شانها ان تكون في الاعيان موجودة لا في موضوع اي ان هذه الماهية معقولة عن
امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث
هو جوهر ثم قال فان قيل قد جعلتم انها تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا

منعنا

منعنا ان يكون ماهية الشيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها
لا يحتاج الى موضوع ما البتة ولم يمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اي يكون موجودا في النفس لا كجزء
منه وقال ايضا في تعاليقه ردا على الشفا ان الاشخاص في الاعيان جواهر والمعقول الكلي ايضا جوهر اذ يصح عليه
انه ماهية حقها في الوجود في الاعيان ان لا يكون في الموضوع ليس لانه معقول الجوهر يكون معقول الجوهر وبما يشكل
في ام فظن بانه علم وعرض بل كونه علما امر عرضي له ثم هو العرض واما ماهيته فماهية الجوهر والمشارك للجوهر
بماهية جوهر ثم قال فكليات الجواهر جواهر في ماهياتها انتهى كلام الشفا وينطبق ايضا على ما ذكرنا ما نقل عن
بعضهم من ان العلم باعتبار كيفيته وباعتبار من مقولة المعلوم واشير فالاعتبار الاول بكيفيته هو قيام الصورة
العلمية بالذهن ومحفوفيتها بالعوارض الذهنية والاعتبار الثاني من مقولة المعلوم هو اعتبار تلك الصورة
من حيث انها مطابقة لما اخذت منه وحصلت عنه في الذهن وبالجملة فالحاصل ان مغايرة الامر الاول
والامر الثاني في كلام الفارق بين الحصول والقيام انما هي مغايرة الماهية من حيث هي مع ما هو فرد لها فانهما
متحدان لا محالة بالذات والوجود ومتغايران بالاعتبار كيف ولو كانا متغايرين بالذات لكان ذلك هو القول
بالشبح والمثال بل جمعا بين المذهبين ولم يقل به احد فقيام الفرد بالموضوع مستلزم لقيام الماهية به ومما
يجب ان يعلم ان وجود الصورة العلمية في الذهن وقيامها به انما هو وجود ذهني للمعلوم الذي هو ذو الصورة
وليس هو وجودا ذهنيا لنفس هذه الصورة فان الموجود في الذهن هو ما يكون صورته وماهيته معراة عن
العوارض وعن وجوده الاصيل الذي هو مبدأ آثاره ولوازمه قائمة بالذهن لا ما يكون هو مع عوارضه ولوازمه
قائما بالذهن وتلك الصورة القائمة بالذهن نفسها قائمة بالذهن مع عوارضها من حيث كونها صورة
عن عوارضها من حيث هي صورة فهي من حيث هي وباعتبار انها شيء ما من الاشياء له آثار واحكام موجودة
في الخارج فان الذهن اعني النفس الناطقة موجودة في الخارج وقد قامت بها تلك الصورة وترتبت على
تلك الصورة آثارها ولوازمها ولا معنى للوجود الخارجي الا ذلك وذلك كما ان التلفظ بلفظ زيد وجود
لفظي لذات زيد لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ لا محالة وكل نقش هذا اللفظ في الكتابة وجود كتبي لهذا
اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش وح يظهر ان الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة وتشبيها
للامور الذهنية بالامور العينية كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا انها مع كونها كيفا حقيقة موجود ذهني
لا عيني ويمنع انحصار المقولات في الموجودات العينية كما ذهب اليه سيد المدققين وبذلك يتضح معنى الامر
الثاني في كلام الفارق ولعمري ان ذلك بمعزل من التحقيق وانما اطنبنا في هذا المقام لكونه من مزال الاقدام
واعلم ان المشهور ان للقائلين بالوجود الذهني مذهبين احدهما القول بان معنى وجود الاشياء في الذهن
هو حصول صورها واشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلا
في الجدار وهذا القول للقدماء وثانيهما القول بان حقائق الاشياء وماهياتها حاصلة في الذهن وهذا
القول للمتاخرين فالاولون اذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن ارادوا بها شبحه وشبهه والاخرون
يريدون بها حقيقة الشيء وماهيته وانت خبير بان الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني انما دلالتها على

وجود حقائق الاشياء وماهياتها في الذهن لا الامر المغاير لها في الماهية الموافق لها في بعض الاعراض فان الحكم على شيء
انما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاعراض فالحق انه ماهيات الاشياء
في الذهن لما لم يظهر عنها احكامها اطلق القدماء عليها لفظ الاشباح لان شبح الشيء لا يصدر عنه آثار
ذلك الشيء لا انهم قائلون بحصول اشباح الاشياء في الذهن وان هناك مذهبين **المسئلة الخامسة**
في ان الوجود ليس امرا ينضم الى الماهية فيتحقق به الماهية بل هو نفس تحقق الماهية وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق
واليه اشار المص بقوله وليس الوجود معنى به يحصل الماهية في العين بل الحصول وهذا رد لما ذهب اليه
جماعة من اتباع المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى الماهية وكون الماهية موجودة بها
فعندهم المجعول بالذات والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والماهية من حيث هي غير مجعولة ومن حيث
الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب بظاهره سخيف جدا وقد ابطله شيخ الاشراق في كتاب
الاشراق وغيره بما لا مزيد عليه وحاصله ان ثبوت الصفة العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف
في العين فيلزم كون الماهية موجودة في الخارج قبل وجودها في الخارج وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج
فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل في الوجودات واما بوجود هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل الموجود على الوجود وغيره
بمعنى واحد اذ مفهومه فيه انه نفس الوجود وفي غيره انه شيء له الوجود والحال انه لا يطلق على الجميع الا بمعنى واحد
ومستندهم هو ان الماهية ان لم ينضم اليها امر من الجاعل فهي على العدم وجوابه انكم فرضتم ماهية في الخارج ثم تضم
الجاعل الوجود اليها وهذا باطل لان الماهية اذا كانت لا هي موجودة اذ لا نفهم من الوجود الا كون الماهية فاي
حاجة الى ضم الوجود اليها بل نفس الماهية انما صدرت من الجاعل فكانت في الخارج فكان كونها في الخارج بعد
الصدور هو وجودها والمص قد اشار بهذا الكلام الى انه لا حاجة في ابطال ذلك المذهب الى هذه المئونة
بل يكفي ان يقال انا لا نعني ولا نفهم من الوجود الا كون الماهية وحصولها بالضرورة لا امرا ينضم الى الماهية فتصير موجودة
فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الامر وجودا بالمعنى المفهوم للكل ولا ينبغي ان يتوهم المنافاة بين
ما ذكر ههنا وبين ما اشرنا اليه سابقا وسيأتي تحقيقه من كون الوجود عند الحكماء ذا افراد حقيقية اذ ليست
تلك الافراد عندهم امرا ينضم الى الماهية فتصير موجودة به بل انها هي الاكوان الخاصة للماهيات المتخالفة كل منها نفس
كون ماهية مخصوصة بحسب الخارج كما ستعرفه ان شاء تع **المسئلة السادسة** في ان الماهية لا تتحرك في الوجود
الى الزيادة والنقصان ولا الى الشدة والضعف واليه اشار المص ولا تزايد فيه اي في الوجود ولا اشتداد
فالتزايد في الوجود هو حركة الماهية من وجود ناقص الى وجود ازيد منه وعكس ذلك هو التنقص اعني حركة الماهية
متوجهة من وجود زائد الى انقص منه والاشتداد في الوجود هو حركة الماهية من وجود ضعيف الى وجود اشد
منه وعكس ذلك هو التضعف اعني حركة الماهية من وجود شديد الى وجود اضعف منه وهذا اعني التزايد
في الشيء والاشتداد فيه غير الزيادة والنقص والشدة والضعف اعني كون الشيء ناقصا او زائدا او ضعيفا
وشديدا فان معناه ان يكون فرد من الشيء ناقصا او ضعيفا وفرد آخر منه زائدا او شديدا وجواز
ذلك في الشيء بسبب ان وجود حقيقة شيء آخر فيه من فرد الى فرد آخر ولهذا جوزوا ان يكون الوجود ذا شدة

وضعف وزيادة ونقص على ما سبق من ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده ولم يجوزوا ان يقبل الوجود
التزايد والاشتداد ولا التنقص والتضعيف والدليل على ذلك هو ان التحرك في كل شيء معناه ان يكون المتحرك
متقوما وموجودا من دون ذلك الشيء وباقيا بعينه ويتوارد عليه في كل آن من الآنات المفروضة في زمان
الحركة فرد من افراد ذلك الشيء فان معنى حركة الجسم في الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بدون الاين وباق بحاله
من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه في كل آن اين آخر وكذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء
باق بعينه ويتبدل عليه في كل آن فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذلك التبدل والتوارد لا يمكن في الماهية
بالقياس الى الوجود فان الماهية لا يتصور كونها متقومة وموجودة وباقية من دون الوجود ليتصور توارد الوجود
عليها ولهذا السبب لا يمكن ايضا ان يتحرك الهيولى في الصورة اذ ليس لها تقوم بدون الصورة ليمكن توارد الصور
عليها ومن ذلك ظهر انه لا يمكن الازدياد والنقص والاشتداد والتضعف في الجوهر والماهية والذاتي في الجملة
وكل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه وذلك غير كون شيء منها غير قابل للتشكيك كما عرفت وايضا الوجود
ليس له فرد قائم بالماهية بمعنى كونه صفة موجودة ممتازة عن الماهية بل هو مجرد كون الماهية وانما المغايرة وجود
لوجود تبع لمغايرة ما هو وجود له كما سيأتي فلا يتصور تبدل الماهية في الوجود الا بعد تبدلها في نفسها
وفي تشخصها فلا يكون باقية بعينها فان قيل على الوجه الاول الماهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود
كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على الماهية وجودات متعاقبة بحيث اذا انتفى
عن الماهية وجود في آن حصل لها في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد او ازيد او اضعف او انقص وكذا في الهيولى
قلت وجوب بقاء الموضوع في الحركة بعينه يستدعي بقاء وجوده بعينه مع الماهية بالضرورة والا لكانت الماهية
مع كل وجود فرد آخر منها فلا تكون باقية بعينها وكذا الحال في الهيولى بالقياس الى الصورة وقد يجاب ايضا
بان الحركة لما استلزمت ان يكون جميع افراد المقولة التي هي فيها بالقوة لا بالفعل لانها لو كانت
بالفعل فاما ان يستقر المتحرك في واحد منها اكثر من آن ما فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا يكون في شيء
منها الا آنا واحدا فيلزم تتالي الآنات وكون الامور الموجودة المترتبة الغير المتناهية محصورة بين حاصرين
فلو تحركت الماهية في الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها في زمان الحركة بالقوة فيلزم كون الماهية حال
الحركة في الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لا يقال يلزم مما ذكرتم من وجوب كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة
بالقوة ان لا يكون للمتحرك في الاين مثلا اين بالفعل وهو باطل لامتناع خلو الجسم عن اين ما لانه يجاب بانا لا
نسلم بطلان ذلك فان القدر الضروري عدم خلو الجسم عن جميع افراد الاين وعن التوسط بين تلك الافراد
معا وفي حال الحركة يثبت التوسط بين تلك الافراد بالفعل وان لم يكن شيء منها بالفعل فان قلت لعل بعضها
بالقوة وبعضها بالفعل وهو كل حد يصل اليه المتحرك في آن مفروض ولا يلزم تتالي الآنات اذ كل آنين بينهما
زمان لا يتجزى قلت فيلزم ان يكون الماهية في ذلك الزمان الذي بين ذينك الآنين موجودة بالقوة لا بالفعل
المسئلة السابعة في ان الوجود خير محض لا شر فيه من حيث هو وجود واليه اشار المص بقوله
وهو اي الوجود خير محض وهذه المقدمة ضرورية جدا وان كان فيها خفاء فلعدم تحقيق ماهية الخير والشر

فيجب ان نذكر ما لعله يزول به ذلك الخفا فنقول لما فتشنا عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بالخير وعن ماهية الشيء الذي يعبرون عنه بالشر وتخصصنا عما دخل فيهما بالذات وعما نسب اليهما بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك على ما قاله المصنف في شرح الاشارات هو ان الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية لكونها يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك وانا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علة الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده لزجها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللايقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا القتل ليس بشر من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا شرا بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين وانما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتي الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئها وكذلك الالام فانها ليست شرورا من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لايق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام نظهر من التفتيش في هذه الامثلة ان الوجود خير محض وان الشر ليس الا العدم وان ايرادها ليس لاثبات هذه المقدمة وتصحيحها بل للتنبيه عليها وتوضيحها فان المناقشة في امثال ذلك ليست بقادحة في شيء

المسئلة الثامنة في نفي المضادة والمماثلة عن الوجود وعن جميع المعقولات والى ذلك اشار المصنف بقوله ولا ضد له ولا مثل فيتحقق مخالفته مع المعقولات كلها وتنافيهما بيان ذلك ان الضد وكذا المثل وكذا المخالف حقيقة لماهيته ويكون مشاركا للغير في الموضوع ولا يجتمعان فيه او في تمام الماهية او غير مشارك في شيء من الوجهين والوجود ليس بماهية اصلا بل هو تحقق الماهية وكونها فاذا اعتبر التحقق من حيث انه شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات لا يكون بذلك الاعتبار تحقق ماهية بل يكون هو ماهية فالوجود من حيث هو وجود ليس بماهية ليتصور كونها ضدا او مثلا او مخالفا لغيرها ومن حيث هو مفهوم من المفهومات يتصور فيه ذلك لكنه ليس بضد او مثل لشيء من المعقولات اما انه ليس بضد فلان الوجود معتبر في الضد والوجود ليس له وجود واما انه ليس بمثل فلان الوجود قائم بمحل لا محالة فما هو مثل له يكون في محل ايضا اذ حكم الامثال واحد بالضرورة وكل محل موجود فيلزم اجتماع المثلين في محل ما هو مماثل للوجود بل مخالف لها اذ لا مانع من المخالفة من هذه الحيثية وانما ثبتت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة لان النسبة بين الاثنين منحصرة في هذه الثلثة فاذا انتفى الاثنان ثبت واحدة منها ولما كانت المنافاة اعم من المضادة ومن نفي الضد لا يلزم نفي المنافاة ومن اثبات المخالفة يتوهم ثبوت المنافاة لكونهما ما يجتمعان معا وهو ليس بواقع صرح بنفي المنافاة ايضا بقوله ولا ينافيهما فان الوجود المطلق الذي الكلام فيه يعرض لكل شيء حتى لنفسه من حيث انه معقول وحتى لنقيضه اعني العدم من حيث كان والمنافي لا يمكن ان يعرض لما هو مناف له

المسئلة التاسعة في ان المعدوم ليس بشيء وان الشيئية مساوية للوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساوات فيكونان متباينين ولهم تردد في ترادف لفظي الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فايدة معتدا بها بخلاف قولنا السواد شيء وايضا يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه الاخر اذ يقال وجود المهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وخالف في هذه المسئلة اكثر المعتزلة وذهبوا الى ان المعدوم الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فعندهم الثبوت والتقرر اعم من الوجود ومساو للشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالنفي عندهم اخص من العدم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسئلة اي القول بان المعدوم شيء متفرع على القول بزيادة الوجود على المهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها وقيل يمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فليتدبر ثم ان الحق ان الدعوى اعني امتناع كون المهية متقررة في الخارج منفكة عن الوجود بديهية غير محتاجة الى الاستدلال بعد ملاحظة ما عني من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو مجرد تحقق المهية وكونها لا امر زايد على ذلك لا مجال لتجويز ان يكون المهية في الخارج بلا كون فيه ولو جوزه مجوز بعد تلك الملاحظة فقد كابر عقله والى هذا اشار المصنف بقوله ويساوق اي الوجود الشيئية فلا يتحقق اي الشيئية بدونه اي بدون الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين احدهما تقرر المهية في حد ذاتها ويسمونه ثبوتا ومقابله نفيا وثانيهما تقررها بحيث يترتب عليها آثارها كاحراق النار وترطيب الماء ويسمونه وجودا ومقابله عدما ويطلقون العدم على النفي ايضا والاول بازاء ما يسميه الحكماء وجودا ذهنيا والثاني بازاء ما يسمونه وجودا خارجيا ويؤيده ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لنفيهم الوجود الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت المهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصصون الثبوت الذي لا يصدر عنها بحسبه آثارها باسم الثبوت ولا يسمونه وجودا فانا نرد ثم ان تجويز كون مهية المعدوم متقررة في الخارج بالمعنى الاول مكابرة فظاهر انه ليس كذلك كيف وهذا التقرر بما اثبته الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى الخارج بل الى الذهن ولنا نرد ثم التقرر

بالمعنى الثاني فلا شك في كونه مكابرة لكن المعتزلة لم يجوزوه قلنا المراد هو المعنى الاول وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ لا يفرق بديهة العقل بين كون وكون بحسب الخارج بحيث يكون احدهما منشأ للآثار دون الآخر وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل نقول لا فرق بين المعنى الاول والثاني ويلزم تجويزهم الثاني ايضا ولا نسبة لذلك الى ما ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهني لانه انما هو في قوة مدركة لا في الخارج ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوة المدركة والكون في الخارج بكون احدهما منشأ الآثار دون الآخر بل المعلوم عدمه بديهة في ذلك هو الفرق بين كونين بحسب الخارج فقط واما ما قيل من انهم انما وقعوا فيه لما وقع لاجله الحكماء في اثبات الوجود الذهني بعينه انه لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت الممتنعات ايضا في الخارج وهم لا يقولون به لا يقال لا ينفع الحكماء ايضا اثبات الوجود الذهني لان مدار ما استدلوا به على ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات والممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة اصلا فيحكم بتينك المقدمتين يلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا الصدق هو مطابقة النسبة النفسية للنسبة الخارجية فصدق الحكمين المذكورين يستدعي ثبوت نسبتهما في الخارج ولا يكفي مجرد الثبوت في الذهن وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الموجودات واحكامها وكذا صور المعدومات والممتنعات واحكامهما مرتسمة فيه باطل لان كل احد يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين مح حق وصدق وان لم يتصور العقل الفعال بل كان ممن ينكره وكذا ما قيل من ان كل نسبة ايجابية او سلبية من حيث كونها نتيجة الضرورة او البرهان هي المرادة من النسبة الخارجية ومن حيث كونها مدلولة للخبر هي المرادة من النسبة النفسية فمن حيث هي مدلولة للخبر مطابقة لنفسها من حيث هي نتيجة الضرورة او البرهان فصحتها من حيث هي مدلولة للخبر انما هي باعتبار المطابقة وصحتها من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان انما هي بكونها نفسها في الواقع وذلك لان هذا القول مخالف لما صرحوا به في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء من انه ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء اذ على هذا القول يلزم ان لا يكون للضروريات والحكم الذي يستنبط الحاكم من البرهان خارج يطابقه فظهر ان ثبوت امر للمعدومات والممتنعات يستدعي ثبوتهما في الخارج بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر وكون ثبوت امر لامر فرعا على ثبوت المثبت له يلزم ان لا يصدق ايجاب لانه لو ثبت آ مثلا لب لكان ب ثابتا وهذا ايجاب ايضا فكان ثبوت ب ايضا ثابتا لب وهو فرع ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون ذلك الثبوت الثاني ايضا ثابتا لب وفرعا على ثبوت ثالث له وهكذا الى غير النهاية وهذه الثبوتات الغير المتناهية متحققة وان لم يوجد قوة مدركة اصلا كما عرفت فيلزم تحققها في الخارج فيلزم التسلسل المحال لانا نقول علمنا القطعي هذا مع فرض عدم الذهن والقوة المدركة لا يستلزم علمنا القطعي مع عدم الذهن والقوة المدركة كيف وفرض العدم لا يستلزم العدم ولا جوازه لجواز ان يكون محالا في نفس الامر وجواز الفرض لا يستلزم جواز المفروض وهل هذا الا كما يقال انا نعلم بديهة ان طوفان نوح مثلا متقدم على بعثة موسى على نبينا وعليه وان لم يكن فلك وحركة وزمان هو مقدارها وظاهر ان ذلك بديهة الوهم لا بديهة العقل فكذا هذا والحاصل ان ثبوت الموضوع في الحكمين المذكورين يجوز ان يكون باعتبار وجوده في القوى المذكورة وان لم يكن لنا علم بوجودها بل وان ننكر وجودها وذلك لا يدل على عدمها في الواقع ليكون منافيا لوجود الموضوع فيها فليتفطن ومن هذا ظهر بطلان ما ابطلت به القول الاول فان عدم تصورك العقل الفعال لا يستلزم عدم العقل الفعال ولا يلزم في الحكم بصحة الحكم تصور العقل الفعال بعنوان كونه عقلا فعالا بل يكفي تصوره بعنوان كونه هو الواقع ونفس الامر ومطابق الصوادق واما ما ابطلت به القول الثاني فالجواب عنه ان تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلولة للكلام الخبري من حيث انها مدلولة له خارج ولا يقتضي ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي في كون النسبة خارجية مجرد المغايرة الاعتبارية لما هي مدلولة للخبر فكل نسبة سواء كانت ضرورية او نظرية من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة بكسر الباء ومن حيث هي مقتضاه للضرورة او النظر مطابقة بفتحها ففي الحيثية الاولى ذات خارج ومن الحيثية الثانية نفس الخارج باعتبار ونفس الامر باعتبار آخر والا فالنسبة لا يمكن كونها موجودة خارجية بمعنى كونها موجودة خارج الذهن واذا ظهر بطلان ما ثبت عليه وجوب كون ثبوت المثبت في الاحكام الايجابية ظهر بطلان ما بنيت عليه ايضا هذا وسيأتي ما يزيد لهذا المقام ايضاحا حيث نتكلم في تحقيق معنى نفس الامر انشاء الله تعالى ثم ان من جعل الدعوى اعني امتناع ثبوت المعدوم في الخارج نظرية استدل عليها بوجوه موجهة ووجوه مزيفة اما الوجوه الموجهة فاثنان تقرير الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا بيان اللزوم ان التاثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية عند المتكلمين كما نبين واما في الوجود وهو ايضا باطل اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتاثير به اما عند القائلين بالحال فظ واما عند غيرهم فلان الوجود لا يرد عليه القسمة كما سيأتي واما في الاتصاف اي اتصاف الماهية بالوجود وهو ايضا بط لان الاتصاف منتف في الخارج والا كان ثابتا فيه فكان متصفا بالثبوت فيه واتصافه بالثبوت ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو تسلسل اذ لا فرق في اجراء براهين ابطال التسلسل بين الموجودات في الخارج والثابتات فيه بالضرورة واذا كان الاتصاف منتفيا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا والممتنع غير مقدور بالاتفاق والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله وكيف يتحقق الشيئية بدون مع ثبات القدرة اي مع اثباتهم وجود القادر المختار المؤثر في الممكنات بالقدرة والاختيار وكون الماهية لثبوتها ازلا غير متعلقة للقدرة ومع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا وممتنعا على زعمهم غير صالح لتعلق القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي القول بثبوت القدرة مع انتفاء الاتصاف واما لم يتعرض للوجود لكونه على تقدير كونه متعلقا للتاثير القدرة مستلزما للاتصاف الماهية به مع انه غير معقول كما مر وتقرير الوجه الثاني من الاستدلال ان الموجودات محصورة متناهية اتفاقا من المتكلمين لاجرائهم براهين امتناع التسلسل مطلقا من غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب كما سيأتي مع عدم تعقل امر زايد على الثبوت له مدخل في صحة

جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات اذ مناط ذلك هو مطلق الكون والتفرد في الخارج وهو حاصل في
كليهما واعتبار كون الوجود اخص ومعتبرا فيه ما لا يعتبر في الثبوت لا ينافي ذلك اذ لا مدخل لهذه الخصوصية في
صحة اجراء البراهين لا محالة فيلزمهم القول بانحصار الثابتات وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول بثبوت
اشخاص غير متناهية في العدم لكل نوع من نوعيه والى هذا اشار بقوله وانحصار الوجود مع عدم تعقل الزايد
واعلم ان الغرض من هذا الوجه هو بيان مناقضة بعض احكامهم لبعض فلا يرد انه لا يلزم من بطلان القول
بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها واما الوجوه المزيفة فاربع الاول ان المعدوم متصف بالعدم الذي
هو صفة نفي لكونه نقيضا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات
ثابت والجواب انه ان اريد بصفة النفي صفة هي في نفسه نفي وسلب حتى يكون المعنى المتصف به هو المنفي فلا نم
ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للكون
الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فلا نم ان المتصف
به لا بد ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات
العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثاني انه لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم
ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب
والجواب ان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة
في العدم غير متناهية عندكم وهو ح لان ما دخل في الوجود متناه بالاتفاق فالكل زايد على الباقي في العدم
بقدر متناه والزايد على الغير بقدر متناه متناه فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل المتناهي متناهيا
والجواب انا لا نم ان الزايد على الغير بقدر متناه متناه بل الزايد على المتناهي بقدر متناه متناه الرابع ان المعدوم
اما مساو للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فعلى الاولين صدق كل معدوم منفي ولا شيء
من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وعلى الاخير لم يكن نفيا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص
بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل والجواب انا لا نم
انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة
وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا
وهذه الوجوه لم يلتفت اليها المص لما ذكرنا والمعتزلة تمسكوا في ثبوت المعدومات بوجوه الاول ان المعدوم
متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما متميزا عن غير المعلوم ومقدورا ومرادا متميزا عن غير
المقدور وغير المراد واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية وهي تقتضي تعين
المشار اليه بالضرورة والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فاشار اليه المص بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت
عينا لزم محالات فان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها
متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منفية قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق الى غير
ذلك من المركبات الخيالية من الممكنات متميز بعضها عن بعض مع كونها منفية وفاقا واما الحل فهو

انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد الثبوت في الذ[هن]
فمسلم ولا يفيد الثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان لان كل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي لما
سبق فيكون الموصوف به ثابتا كما مر والجواب لا نم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو
اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل على انه منقوض بما دللنا على انتفائه من المركبات الخيالية
كما مر والى هذا المنع والنقض اشار المص بقوله والامكان اعتباري يعرض لما دللنا على انتفائه

المسئلة العاشرة

في نفي الحال ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر من الاشاعرة
الى ان المعلوم ان لم يكن له ثبوت اصلا في الخارج فهو المعدوم وان كان له ثبوت في الخارج فاما باستقلاله
وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لانه
عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة
ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها فهي لا تكون لا موجودة ولا معدومة
بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والصفة لا تكون ذاتا فلا تكون موجودة فلذا قيدوا بالصفة
واذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة ايضا لكونها ثابتة في الجملة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا
بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية
وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية واعترض الكاتبي على هذا الحد للحال بانه لا يصح على مذهب المعتزلة
لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم وقال شارح المقاصد انما
يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من لا يقول به الا على هذا
وذهب غيرهم الى نفي الحال وانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم فان الضرورة قاضية بذلك اذ لا نعقل من
الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفي ذلك فالوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي
فكما لا واسطة بين الثابت والمنفي اتفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المص بقوله وهو اي
الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة قال صاحب المواقف وبطلانه اي بطلان الحال بالمعنى الذي
عرفت ضروري لما عرفت من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات
فان اريد نفي ذلك اي نفي انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات الواسطة بينهما فهو سفسطة
وان اريد معنى آخر اي بان يفسر الموجود بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة
بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المنازعة متوجهين الى معنى انتهى كلام المواقف ثم ان المثبتين
للحال تمسكوا بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده عليه ويتم الكلا
م ولا بمعدوم والا اتصف بنقيضه والجواب عنه ما اشار اليه المص بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة فان
الوجود كما عرفت انما هو كون الشيء وتحققه وليس هو من حيث هو وجود وكون للشيء شيئا من الاشياء فلا يتصف
من هذه الحيثية بالكون او بنقيضه وانما المتصف بالكون او بنقيضه والمنقسم اليهما ما هو شيء من الاشياء
واما الوجود لا من حيث هو كون او وجود بل من حيث انه مفهوم في العقل ومنتزع من الشيء اعني هذا المفهوم

الانتزاعي الحاصل في العقل بعد الانتزاع فهو شيء وقابل للاتصاف بالوجود والكون مظاهرا في العقل فهو من هذه
الحيثية ليس مما لا يتصف بالوجود او بنقيضه ليلزم كونه لا موجودا ولا معدوما فثبت الحال ومن الحيثية الاولى
اعني من حيث انه كون وتحقق للشيء ليس شيئا من الاشياء ولا يعقل نسبة الوجود او نقيضه اليه ليصح ان يقال انه من
هذه الحيثية موجود او لا موجود او بانه معدوم او لا معدوم وهذا هو المراد من عدم ورود القسمة عليه بعنوان
الوجود ليس من حيث هو وجود شيء من الاشياء الا من شانه قبول القسمة الى الوجود واللاوجود والاتصاف باحدهما
والذي يسمونه حالا هو شيء من الاشياء ومعقول نسبة الوجود واللاوجود اليه لكنه ليس بمتصف عندهم
باحدهما والحاصل ان الحال عندهم واسطة بين الموجود والمعدوم والواسطة يجب كونها بحيث يتصور كونها
احد الطرفين والوجود من حيث هو وجود لا يتصور كونه موجودا او معدوما فهو لا يمكن ان يكون واسطة
بينهما وعلى هذا التقرير الذي قررناه اندفع ما توهم شارح المقاصد من ان هذا الجواب تسليم للمدعى واعتراف
بالواسطة وتقرير دفع هذا التوهم بان مدار حجتهم هذه على ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود
ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث فمدار هذا الجواب على ان هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة
خالية عن القضية المعقولة لان كل جزء منها يتوقف على تصور نسبة بحسب الحقيقة لا بمجرد الاعتبار والا لا
يلزم الشيء فلا يتم حجتهم بين الوجود ونفسه وان كان يحمل الوجود على سبيل الاشتقاق كما لا يخفى وهي غير
معقولة فالمراد ان الوجود لا يرد عليه القسمة الى هذه الاجزاء الثلثة لكونها غير متصورة فمن اين يلزم الاعتراف
بالواسطة وقد يوجه كلام الصحائف بعد اعتبار الاجزاء الثلثة بان الوجود لا يرد عليه القسمة الثلثية لكون
القسم الثالث غير محتمل عقلا لما مر من ان الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا ولا منفيا
غير محتمل كذلك ما لا يكون موجودا ولا معدوما وقد يوجه ايضا بان القسمة المثبتة للحال هي القسمة الواردة
على الامر الثابت والوجود ليس بثابت على مذهبهم ايضا والوجه هو ما ذكرنا واجاب الامام عن هذه الحجة بالجواب
ان الوجود معدوم في الخارج ومنع امتناع اتصاف الشيء بنقيضه على سبيل الاشتقاق وتوجيهه انه يصدق
على الوجود في الذهن انه معدوم في الخارج ومرتفع عنه ولا استحالة فيه وانما الاستحالة في اجتماع الوجود
والعدم في محل واحد وثبوت احدهما متصفا بالاخر وحمل احدهما مواطاة على الاخر واما ارتفاع احدهما
راسا بطريان الاخر فليس بمستحيل واجيب ايضا بان الوجود موجود بوجود هو عينه وليس شيء لا يستلزم
تقدم المهية عليه بالوجود كما مر سابقا وبالجملة هذه الشبهة ليست بتلك القوة التي توهمها شارح المقاصد
حيث قال ان الشبهة قوية الثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان ليس بموجود والا لكان
متشخصا فلا يكون كليا ولا بمعدوم والا لما كان جزء من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود
بالمعدوم والجواب عنه ما اشار المص بقوله والكلي ثابت ذهنا وتقريره ان الكلي وان كان جزءا من جزئياته
الموجودة في الخارج لكنه من الاجزاء العقلية لا الخارجية فان نسبة التشخص الى طبيعة الكلي نسبة الفصل
الى طبيعة الجنس فكما ان الجنس والفصل من الاجزاء العقلية للطبيعة النوعية دون الخارجية كذلك الكلي والتشخص
بالقياس الى الشخص وهذا لا ينافي كون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج كما هو مذهب المحققين فان معنى وجود

الكلي الطبيعي في الخارج ليس انه جزء خارجي للشخص ومتميز فيه عن الاخر الذي هو التشخص بل كلاهما موجودان فيه
بوجود واحد والعقل يحلله الى طبيعة معروضة والى تشخص عارض وكل واحد من العارضية والمعروضية انما هو
بحسب العقل دون الخارج اذا عرفت ذلك فنقول انا اردنا ان الكلي من حيث هو جزء للشخص ليس بموجود في الخارج
ثم بل هو من هذه الحيثية معدوم فيه ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وانما يلزم لو كان جزءا خارجيا له وليس كذلك
كما عرفت وان اردنا انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلا فذلك لا يدل عليه اذ كل ما هو موجود مطلقا لا
يلزم ان يكون متشخصا الثالث ان جنس الهيات الحقيقية العرضية كاللونية للسواد ليس بمعدوم والا لتقوم الموجود
بالمعدوم كما مر ولا بموجود لانه جزء من حقيقة السواد ولها جزء آخر هو الفصل ولا بد من قيام احدهما بالاخر
لم يمكن ان يلتئم منهما مهية حقيقية لوجوب احتياج بعض اجزاء المهية الحقيقية الى بعض وهما عرضان لا محالة فيلزم
قيام العرض بالعرض وهو ممتنع باتفاق المتكلمين لانا نقول هذا انما يتم لو ثبت انحصار اجزاء السواد في الجنس والفصل
وهو ممنوع بل الهيئة الاجتماعية جزء آخر قائم بهما ويكفي في التيام المهية الحقيقية احتياج بعض اجزائها في الجملة فلا
يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس ليلزم قيام العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت في موضعه انحصار الاجزاء
المحمولة في الجنس والفصل على انا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية فانها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا
فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وما قيل من انه يجوز
ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما
بالاخر فاورد عليه ان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه ما ذكره والا لزم
ان يحصل التركيب الحقيقي بين الحركة والسخونة القائمتين بالجسم لتوقف قيام السخونة به على قيام الحركة به لكن
وهذا ليس بوارد لان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج ولا يلزم منه انه كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب
الحقيقي وهو ظاهر بل يرد عليه ان هذا هو جواب المص الذي اشار اليه بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض فان قيام
العرض بالعرض الذي جوزه المص ليس الا ان يقوم عرض بمحل بتوسط عرض آخر كما سنحققه انشاء الله تعالى في المقصد
الثاني عند قوله وقد يعتبر الحال الى المحل بتوسط واعلم ان هذا الجواب انما هو على سبيل التنزل والا فالجواب
عن هذا الوجه ايضا هو الجواب عن الوجه الثاني كما لا يخفى ولم يذكره ههنا اكتفاء بتقريره ههنا انه لو ثبت
ان جنس السواد لو كان معدوما في الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم فمم وانما يلزم لو كان السواد في الخارج
متقوما من اللونية وليس كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد فاللونية من حيث انها جزء للسواد مميز
عن قابضية البصر التي هي فصله ليست موجودة في الخارج بل معدومة فيه ولا ينافي ذلك وجود طبيعة اللون
في الخارج كما اشرنا اليه وان اردت انه ليس بمعدوم مطلقا فمم بل هو موجود في العقل ولا يلزم من كونه موجودا
في العقل التيام حقيقة السواد بحسب الخارج منه ليلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض اذ لا التيام حقيقة
من الاجزاء العقلية لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تمايز بينها الا بعد الانتزاع وبحسب العقل ثم اعلم
ان هذين الوجهين ماخذهما واحد كما لا يخفى ولذلك جمعهما شارح المقاصد في وجه واحد واجاب عنه بالجواب
المشترك وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير واجاب عنه بكلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير وكذا

الشارح ان الفاضل بان انقضافي شرح كلام المص على الافتصار على الوجهين وجعل الجوابين جوابين بشبه ولا يخفى
بعده عن سوق كلام المص ثم ان الامام الرازي اعترض على ما يبتني عليه اصل الجواب من قولهم لا تمايز بين الاجناس
والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل بالتمايز ان طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال وان لم
يطابق كان جهلا لا عبرة به والجواب عنه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية
علىحدة فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها والا لم يصدق الحكم بشيء من الاعتبارات وانما يلزم الجهل
لو حكم بان كل صورة ذهنية صورة لهوية عينية علىحدة وليس كذلك وان اريد ان يكون بازاء كل صورة
هوية يكون المتحقق من تلك الصورة في الخارج تلك الهوية والحاصل من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة
فلا نم ان المطابقة بهذا المعنى يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم
ينتزع العقل من هوية واحدة صورا مختلفة باعتبارات مختلفة كما سيأتي تحقيق ذلك ثم ان المص لما اشار
الى الاجوبة عن وجوههم بالمنع اراد ان يشير الى الجواب عنها بطريق النقض ايضا فقال ونقضوا بالحال نفسها
يعني ان مثبتي الحال نوقضوا في هذه الوجوه بالحال نفسها وبيانه ان حاصل ادلتكم هو ان الموجودات مشتملة
على ما به الاشتراك وما به الامتياز مما ليس بموجود ولا بمعدوم فهو حال وهذا بعينه وارد عليكم فان الاحوال
كلها مشتركة في الحالية ويختص كل منها بما به امتاز عن الاحوال الاخر وهما ليسا بموجودين والا لزم قيام
الصفة بالصفة وهو مح كقيام العرض بالعرض بلا فرق ولا بمعدومين والا لتقوم ما ليس بموجود كي بمعدوم
بالمعدوم وهو ايضا مح كتقوم الموجود بالمعدوم بالضرورة فهما حالان ويشتركان مع سائر الاحوال في الحالية
ويمتازان بما به الامتياز وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل هذا هو تقرير النقض على ما يوافق المشهور
ولا يخفى توقفه على كون ما به الاشتراك جنسا وعليه منع ظ ولعل المص للاشارة الى ذلك قال ونوقضوا
بالحال نفسها لنذرة ودفعه الامام الرازي بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال
اخر اذ لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها
اشتراكا في حال فيلزم تسلسل الاحوال ورده المص على ما في شرح المقاصد بان الحال ليس عندهم سلبيا
محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا بمعدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس
بموجود ولا بمعدوم فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي
يسمونها ويشترك الاحوال فيه هذا ثم ان القائلين بالحال اعتذروا عن هذا النقض بوجهين الاول منع
قبول الحال التماثل والاختلاف فان ذلك عندهم من خواص الموجود والثاني التزام التسلسل في الثابتات
ومنع استحالته والبرهان قائم في الامور الموجودة دون الثابتة والمص اشار الى بطلان هذين الوجهين
بقوله والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل بط اما بطلان الاول فلان قبول الحال
التماثل والاختلاف ضروري فان كل شيئين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المعقول من احدهما هو المعقول
من الآخر او لا فعلى الاول هما المتماثلان وعلى الثاني هما المتغايران فان قيل هذان هما التماثل والاختلاف
باصطلاحكم ونحن انما اخذنا في دليلنا التماثل والاختلاف بحسب اصطلاحنا وهو ما يكون بين موجودين

فلا نقض

فلا نقض علينا اذ النقض هو اجراء الدليل بعينه لا مع التغيير اجاب المحقق الشريف بان هذا نقض لملخص دليلكم
على الاشتراك والتباين فلا يقدح فيه التغيير من بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدل هنا ليس ما به الاشتراك
وما به الامتياز معدوما ومنفيا لاستحالة تركب الموجود من المعدوم وقال الناقض ليسا معدوما ومنفيا لاستحالة تركب
ما ليس بموجود ولا معدوم من المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا لملخص الدليل ومثل هذا كثير في موارد
النقوض واما بطلان الثاني فلانه لا فرق في اجراء براهين امتناع التسلسل سيما برهان التطبيق بين الامور
الموجودة والامور الثابتة واما ما ذكره الامام من ان في تجويز التسلسل انسداد باب ابطال الحوادث لا اول
لها واثبات الصانع ففيه ان المتصف بالحدوث والمحتاج الى الصانع عندهم انما هو الوجود دون الثبوت
على ان في اثبات الصانع طريقا آخر لا يتوقف على ابطال التسلسل كما سيأتي في موضعه فلا انسداد الا ان يقال ان المتكلمين
عن آخرهم ذهبوا الى امتناع امور غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه ولا عمدة لهم
في ذلك على برهان التطبيق ولا شك انه جار في الامور الثابتة المجتمعة في ظاهر جريانه في الامور المتعاقبة
في الوجود فلو جوزوا التسلسل في الامور الثابتة وهي الاحوال انتقض ذلك البرهان وانسد عليهم باب ابطال حوادث
لا اول لها وانسد عليهم ايضا اثبات الصانع لاعتمادهم فيه على ابطال حوادث لا اول لها **المسئلة
الحادي عشر** في تفريع بطلان ما فرعوا على القول بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما واليه
اشار المص بقوله فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها
وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة
المعدوم بكونه معدوما وامكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه با
لقدرة والعلم والحيوة وهذه هي فروع القول بثبوت المعدوم وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف
بها وهذان فرعان على القول بالحال اما فروع القول الاول فمنها ما هو متفق عليه بينهم ومنها ما هو مما
اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني ان لا
تاثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلا ومستغنية في ثبوتها عن المؤثر بل انما تاثير المؤثر في اخراجها
الى الوجود واعطائها صفة الوجود الثالث ان تلك الذوات متفقة في الماهية وانما اختلافها بحسب التشخص
والامور العارضة فقط فقوله وتباينها عطف على تاثير اي وانتفاء تباينها والمختلف فيها ايضا امور الاول
ان المعدوم هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد الى غير ذلك وما يتبعها
في الوجود كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا ام لا فجمهورهم على الاول وبعضهم على الثاني الثاني ان التحيز
هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم ام هو عينها كما هو مذهب بعضهم الثالث
ان المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا كما
ذهب اليه جمهورهم الرابع ان المعدوم كالجوهر هل هو جسم حال كونه معدوما ويتصف بالجسمية في العدم كما
ذهب اليه بعضهم ام لا وهو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم
والقدرة والحيوة مع الشك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى جواز اتصاف المعدوم بصفة ام

كما هو مذهب غيره وأما في القول الثاني فاحدهما تقسيم الحال الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كلونية السواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء وثانيهما تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة الموجود وغير ذلك مما لا فائدة لذكره اشارة الى فروع اخرى له كتقسيمهم تلك الصفات الثابتة للذوات في العدم التي جعلوها احوالا في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اي مجموع ما يتركب عنه البنية كالحيوة وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل **تذنيب** لما كان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود ضروري البطلان واضح الفساده وقد ذهب اليهما جمع كثير من العلماء المتبحرين قصد جماعة من المتأخرين تحصيل شيء يصلح مظنة للاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام الثاني والذي احسبهم ارادوه حسبانا يتاخم اليقين انهم لما وجدوا مفهومات بتصور عروض الوجود لها بان يحاذي لها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وانتفاءها عدما ومفهوما ليس من شأنها ذلك كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا نزاع لنا معهم في المعنى ولا في التسمية انتهى كلام المواقف وقال شارح المقاصد والحق ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع ولا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا اعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حينئذ يكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء للموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكروه في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له التحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ثم قال ويمكن دفع الاخير بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين فقال اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما تقرر فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما راوه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا التفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان للماهيات يتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما في الثاني فهو انهم وجدوا لبعض ما يتصف به الوجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه و

عالم

وعالمية زيد ولونية السواد قد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن له سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما رأوا الموجودات يتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل لجزمهم بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة فنحن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود فلا تكون حينئذ معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة انتهى كلام شارح المقاصد

المسئلة الثانية عشر في الوجود المطلق والمقيد ومقابليهما

اعلم انك قد عرفت غير مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يمكن ان يتحقق الوجود الا ويلزمه اضافة الى ماهية ما وشيء ما ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا بل معنى يلزمه اضافة وفرق ما بين المعنيين وكل معنى غير اضافي وان كان مما يلزمه اضافة فلا شك في امكان تعقله من حيث هو غير مضاف الى شيء ما لكن المراد بالوجود المطلق ههنا ليس هو الوجود من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد ما هو غير مضاف الى شيء بعينه وماهية بخصوصها وان كان منسوبا ومضافا الى شيء ما وماهية ما مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان المبحوث عنه ليس الا الوجود من حيث هو وجود لشيء وكون وتحقق لماهية لا مفهوم الوجود من حيث هو وكذا المراد من العدم المطلق انما هو رفع الوجود لا بنسبته واضافته الى مخصوصة وان كان منسوبا الى ماهية ما لا من حيث هو غير مضاف الى شيء ما اصلا كيف ولو لم يؤخذ مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب اعتبار اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق المعتبر فيه انما هو الاطلاق المعتبر في الوجود لا غير وهذا هو المراد من قوله ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اي غير منسوب ومضاف الى ماهية مخصوصة كالكتابة والضحك او غير ذلك بيان ذلك ان الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره ففي الاول اذا قصد اثباته للشيء جعل الشيء موضوعا وجعل المشتق من لفظ الوجود محمولا من غير تقييد او اعتبار تقييده بشيء مخصوص فيقال مثلا الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد الوجود بشيء مخصوص حتى يكون وجود الانسان سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشيء وكونه من اضافته الى شيء ما كما مر وهذا هو المراد بالوجود المطلق وفي الثاني اذا قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغيره ذلك الشيء جعل ذلك الغير موضوعا وذلك الشيء او وجود ذلك الشيء محمولا على سبيل الحمل الاشتقاقي نحو الانسان كاتب او موجود كاتبا او موجود له الكتابة فهذا اعني وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المقيد وكذا العدم على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره وهو مقابل الوجود لغيره نحو قولنا فيقابله عدم مثله اي في عدم اعتبار اضافته ونسبته الى ماهية بخصوصها فيقال زيد معدوم من غير ان يقصد انه معدوم عن شيء كالكتابة بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة او لا كاتب او غير كاتب وبالجملة العدم المقيد بشيء مخصوص وهذا اعني العدم في قولنا زيد معدوم مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ومقابلته للوجود المطلق هو المعروف بتقابل السلب والايجاب وهو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا الاعتبار لا يمكن اجتماعهما بان يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق وللعدم المطلق الذي هو نقيضه باعتبار

كونه نفعر كما هو المعتبر في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن ان يجامعه لا من حيث هو مقابله ودفعه بان نفرض في
موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق في الواقع يرتفع عنه الوجود المطلق ويتصف بالعدم المطلق فهذا
الموضوع موضوع للوجود المطلق الواقعي وللعدم المطلق الفرضي معا فقد اجتمع في هذا الموضوع الوجود
المطلق والعدم المطلق معا وهذا العدم المطلق وان كان مقيسا الى هذا الوجود المطلق الجامع له مقابلا
اياه ولكن مجامعته له ليس من حيث هو مقابل له لان مقابلته له انما هو من حيث كونه رفعا له وكونه رفعا له
انما هو بحسب الفرض لا بالفعل وهذا معنى قوله وقد يجتمعان اى الوجود المطلق والعدم المطلق في موضوع
واحد لا باعتبار التقابل قال الفاضل القوشجى بانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات
الموضوع بهذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود
فى الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان فى محل واحد
بحسب نفس الامر اى يتصف بكل منهما في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض
ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار
المص بقوله وقد يعقلان اى الوجود والعدم معا اى مجتمعين في محل واحد انتهى كلام الشارح القوشجى وفيه
انه كان ينبغى على هذا ان يقول كما قد يعقلان معا كما لا يخفى على انه لا يقدح كون احد المتقابلين مفروضا
فى اجتماعهما لا يقدح كون كليهما مفروضين ايضا فى ذلك فما الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى
ليكون الثانية توضيحا للاولى واما ما في الشرح القديم والحواشى الشريفية في شرح هذا المقام من انه قد يجتمع الكون
المطلق والعدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون المطلق لكن اعتبار التقابل غير اعتبار
الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض
له يجتمع معه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه
وقد يعقلان معا رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريب الرد انه
كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه ايض وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك
لا ينافى كونه عدما مطلقا فاورد الشارح القوشجى اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للآخر
ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا
فانه لو اجتمع الوجود والعدم فى محل واحد بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه
بان يق العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه واما ثالثا
فانه لو كان معنى قوله وقد يعقلان معا ما ذكره لكان لفظة معا لغوا واقول يمكن ان يق معنى قول المص لا باعتبار
التقابل على حلهما انه لو اجتمعا باعتبار التقابل يلزم اجتماع المتقابلين بل معناه ح انه لو اجتمعا باعتبار
التقابل لم يكونا مطلقين لان العدم لا يكون ح رفعا للوجود العارض له فلا يكون رفعا المطلق الوجود
فلا يكون عدما مطلقا وعلى هذا لا يرد عليه شىء مما اورده اما الاول والثانى فظ واما الثالث فلا

قوله قد يعقلان معا اذا كان رفعا للرد المذكور فلابد من قوله معا اذ ذلك الرد يندفع بان يضاف العدم الى
الوجود ليصير متميزا فلابد من تعقل الوجود ايض ثم اقول لا يبعد ان يكون قوله وقد يعقلان معا اشارة الى ما
اشرنا اليه من امكان تعقل كل من مفهومى الوجود والعدم من دون اضافته ونسبته الى شىء ما اصلا فان ذلك
وان كان فى الوجود اظهر لكن العدم يحتاج فى تعقله الى تعقل الوجود لكونه رفعا له لكن بعد تعقل الوجود لا
يحتاج الى تعقل شىء آخر فعند تعقل الوجود والعدم معا لا يحتاج الى شىء من الاشياء اصلا فليتدبر وقد يؤخذ
الوجود مقيدا باعتبار اضافته ونسبته الى هيئة معينة كوجود البصر لزيد ووجود الكتابة للانسان فيق
زيد موجود كاتبا او زيد موجود له البصر والانسان موجود له الكتابة وقد يشتق من ذلك القيد الذى
هو هيئة مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل البصير والكاتب فيق زيد بصير والانسان كاتب او يضا لفظة
ذو الى ذلك القيد فيق زيد ذو بصر والانسان ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت
فيقابله عدم مثله فى اعتبار التقييد والاضافة الى هيئة بعينها وهو العدم المقيد ويق له عدم الملكة
فان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودى الذى قيد به الوجود المقيد اعنى الهيئة المخصوصة وقد يوضع
لذلك العدم اسم خاص مثل العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فيق زيد اعمى او امى ومقابلة ذلك
العدم مع الوجود الذى هو رفع له ومنسوب اليه هو المعروف بتقابل العدم والملكة ويفتقر ذلك العدم
الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فان الملكة لما كانت موجودة لغيرها فذلك الغير هو موضوعها فهى
محتاجة لا محالة فى وجودها الى ذلك الموضوع من قابلية لتلك الملكة ضرورة امتناع ان يكون كل شىء
موضوعا لكل شىء فوجود الملكة لما كان لموضوع قابل كان عدمها ايض عن موضوع قابل فهو ليس عدما
مر قابل معتبر فيه النسبة الى امر وجودى فهو وجودى لذلك الاعتبار فلابد له من موضوع موجود يقوم ذلك
العدم به كما فى الملكة فالمراد من الموضوع هو الموضوع الموجود فى الخارج والا لما اختص هذا الحكم بالوجود
والعدم المقيدين ولما اعتبر فى عدم الملكة كون الموضوع قابلا للملكة وقابلية الشىء للشىء قد يكون
بالشخص اعنى ان يكون شخص ذلك الشىء قابلا له وقد يكون بالنوع اعنى ان يكون نوع ذلك الشىء قابلا
له وان لم يكن ذلك الشخص منه قابلا له وقد يكون بالجنس اعنى ان يكون جنس ذلك الشىء وان كان فى ضمن
انواع اخر قابلا له ولم يكن ذلك النوع قابلا له مثال الاول العمى لمن وله بصير اثم زال بصره ومثال الثانى
هو لمن ولد غير بصير ومثال الثالث هو العقرب مثلا والى هذا اشار المص بقوله وقد يؤخذ اى الموضوع
شخصيا ونوعيا وجنسيا فعلى الاول اذا كانت قابلية الشخص للملكة فى وقت اتصافه بالعدم كما فى
عدم اللحية للمرجا وهذا الامرد يخص لهما العدم والملكة المشهوران وعلى الاخيرين وكذا على الاول اذا
لم يكن القابلية فى وقت الاتصاف كما فى عدم اللحية للامرد يق لهما العدم والملكة الحقيقيان واعلم ان الملكة
وعدمها اذا اخذا بسيطين فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة والبصر
والعمى واذا اوجب وسلب احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعنى بين النسبتين تقابل السلب والايجاب
مثل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واذا اوجب وسلب كلاهما فالنسبتان متنافيتان ولكنهما متقابلتان

مثل زيد كاتب وزيد لا كاتب او زيد ليس بكاتب او زيد ليس بلا كاتب واعلم ايضا ان وجود الملكة اعني الوجود
المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة يصير وجودا مطلقا وعدما مطلقا مثل الكتابة موجودة او
معدومة واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيدا مثل زيد موجود كاتبا او كاتب او زيد لا كاتب واعني
كما عرفت وينبغي ان يعلم ايضا ان المراد من الوجود المقيد والعدم المقيد غير ما هو المراد من الوجود الخاص
والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص في الحمل وعند الاطلاق والاستعمال وانما الفرق بمجرد
اعتبار العقل فكل وجود مطلق فهو وجود خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو التقابل السلب
الايجاب بخلاف المقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عرفت فعليك بالتامل الصادق
في جميع ما ذكرنا في هذه المسئلة من الكلام فان الناظرين في هذا الكتاب قاه تغفلوا عما هو الحق في
هذا المقام **المسئلة الثالثة عشر** في بساطة الوجود وعدم تركبه لا من الاجزاء المحمولة ولا من الاجزاء
مط فاشار الى الاول بقوله ولا جنس له اي للوجود اذ الوجود كما هو تحقق الاشياء وليس من جنس الاشياء
فلا مشاركة له مع الاشياء وجنس الشيء انما هو ما به مشاركته مع غيره واشار الى الثاني بقوله بل هو بسيط
اي ليس له جزء اصلا لا الجنس الذي هو من الاجزاء المحمولة ولا غيره مط لان الجزء مط لا محالة شيء ويعرضه كون و
تحقق فالوجود انما هو كون ذلك الشيء وتحققه لا هو ولا هو مركب منه ومن غيره لانه ايضا لا محالة شيء ويعرضه تحقق
والحاصل انه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء وتحققه لا امر آخر وراء ذلك يحكم العقل
ضرورة بانه لا يمكن ان يكون له جزء اصلا فما يستدل به على ذلك من انه لا اعم من الوجود ليتصور كونه جنسا
له ومن ان الوجود كما يعرض جميع المعقولات فلو كان له جزء لكان معروضا للوجود فيلزم ان يكون الشيء
عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا وانه لو كان له جزء فاما ان يكون موجودا فيلزم تقدم الشيء
على نفسه واما معدوما فيلزم تقوم الشيء بنقيضه لعل الغرض منه التنبيه على ذلك فلا يضر المناقشة فيه وتدقيق
مراد المص بالوجود الموجود فلو كان للوجود جنس لكان مقولا عليه وعلى ما بازائه في جواب ما هو لكن ما
بازاء الموجود المطلق هو المعدوم المط وليس له ذات ولا تعين بل هو لا شيء محض فكيف يستقيم ان يكون
جزء مفهوما محصلا معينا **المسئلة الرابعة عشر** في ان الوجود يتكثر بالذات اعني ان له افرادا
في نفس الامر متكثرة بالذات حسب تكثر المهيات ومتخالفة كتخالفها كما هو مذهب الحكماء على ما عرفت سابقا
لا ان يتكثر بالحصص بسبب الاضافة الى المهيات كما هو مذهب المتكلمين بيان ذلك انه لا محالة لكل مهية
كانت فلها كون يصدر عنها بحسبه آثار مخصوصة هي آثار تلك المهية وهو كونها بحيث يصدر عنها تلك
الآثار ولا شك في ان حيثية صدور آثار مخصوصة مخالفة ومباينة لحيثية صدور آثار مخصوصة اخرى
مخالفة المهية التي يصدر عنها تلك الآثار للمهية التي تصدر عنها هذه الآثار وهذه مخالفة ومباينة
بالذات لا بمجرد الاضافة مع اشتراك الكونين المخصوصين في مطلق الكون ولا شك في ان كل واحد من هذه
الاكوان المخصوصة كون خارجي بمعنى كون الخارج ظرفا لنفس الكون لا لوجوده على ما عرفت سابقا وكون
عروض الوجود للمهية في العقل ليس معناه ان الوجود الذي هو بمعنى الكون عقلي بمعنى كون العقل ظرفا

لنفس الكون بل بمعنى كونه ظرفا لوجود الكون ومعنى العروض هو كون الشيء موجودا لغيره فلما لم يكن الوجود موجودا
في الخارج للمهيات منعنا عروض الوجود للمهية في الخارج وحكمنا بانه عارض لها في الذهن بمعنى ان موجودية الوجود
للمهية انما هي في العقل لا في الخارج فما هو فرد للوجود المطلق هو كون المهية في الخارج بمعنى ان يكون في العقل ظرفا
لوجوده وثبوته لا لنفسه ولا شك في ان هذا الفرد فرد بحسب نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل وانما يكون بمجرد تعمل
العقل لو كان العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للمهية لا يتوقف على ثبوت المهية قبل ثبوته
لها الا في العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون للوجود فرد ثابت للمهية في نفس الامر وبه اندفع الاشكال الذي
ذكرنا سابقا انه وارد على الحكماء في قولهم بان للوجود افرادا متخالفة بالذات وذلك لان مدار ذلك الاشكال
كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد للوجود قائما على المهية في نفس الامر يتوقف على وجود المهية في نفس الامر
بوجود سابق وثانيهما ان تخصص كون وامتيازه من كون آخر لا يمكن ان يكون بامر خارج عن الكون سوى مجرد
الاضافة الى المهية وقد ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كليهما فليتفطن وهذا الذي ذكرنا هو مراد
المص بقوله ويتكثر اي الوجود المطلق بتكثر الموضوعات اي بسبب تكثر المهيات التي يحمل عليها الوجود وعلى
حسب تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد اعني مطلق الكون المشترك بين هذه الاكوان المخصوصة
انما هو مقول عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم والتاخر وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ
في الشفاء ان الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في
ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان انتهى فان الاولوية وعدمها
يشتمل الاستغناء والحاجة والوجوب والامكان كما لا يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا ينتزع هذا الفرد
من المعلول ولا يعتبره وصفا له الا وقد انتزع واعتبر فردا آخر وصفا للعلة وينتزعه ويعتبره وصفا للعلة
ولم ينتزع ولم يعتبر فردا آخر وصفا للمعلول وذلك هو معنى التقدم والتاخر بالعلية كما سيأتي ولما كان
وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل لا في الخارج كان صدق مفهوم الوجود المطلق عليه ايضا في اعتبار العقل
ومتقدما على صدقه على الفرد المتاخر بخلاف ما اذا كان المتقدم موجودا في الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون
صدق مفهوم عليه ايضا متقدما على صدقه على الفرد المتاخر وهكذا الكلام في الاولوية فلا يتوهم ان كون صدق
مفهوم الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول وعلى وجود الجوهر اولى من وجود العرض ثم وانما
المسلم اقدمية وجود العلة على وجود المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية الصدق واولويته
فتفطن وهذا الذي ذكرنا هو معنى قول المص ويقال اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي على افراد الوجود
العارضة بحسب اعتبار العقل للموضوعات التي هي المهيات المخصوصة في قولنا الانسان موجود والفرس موجود الى
غير ذلك فهذا تصريح من المص بان للوجود افرادا وانه متخالفة عارضة للمهيات في نفس الامر كما اومانا اليه
فيما سبق فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على افراده ثبت انه عرضي بالنسبة اليها الا ذاتي كما على
تقدير كون الافراد عبارة عن الحصص الحاصلة بالاضافة الى المهيات على ما هو مذهب المتكلمين وقد مر في
مسئلة زيادة الوجود انه ليس جزء من المهيات فليس الوجود جزء من غيره مطلقا اي لا من المعروضات

كما سبق ولا من افراده النفس الامرية لكونه مقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو على مجموع ما سبق وقوله ويقع بالتشكيك على عوارضها هذا ما تفرد عندك في شرح هذا المقام العويص ولا اظن ان تجد من غيري ما

فيه من محيص **المسئلة الخامسة عشر** في ان الشيئية من المعقولات الثانية ولنقدم مقدمة في بيان المعقول

الثاني فنقول قد وجدناهم يستعملون هذه اللفظة في طائفتين من المعاني احديهما ما يجعلونه موضوعا للمنطق وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية

والقياس والقضية الى غير ذلك من المعاني التي يبحثون عنها في علم المنطق وثانيهما الامور العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة والكثرة والمهية والعلية والمعلولية الى غير ذلك

مما يأتي في هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان في انهما معان معقولة يتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية متاصلة قائمة بموضوعاتها في الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها يكون

حين وجودها اعني الموضوعات في الذهن فقط لكن الطائفة الاولى تعرض لموضوعاتها في الذهن من حيث هي موجودة في الذهن على ان يكون التقييد بالوجود في الذهن داخلا في الموضوع وبالجملة ينتزعها العقل من

المهية الموجودة في الذهن باعتبار وجودها في الذهن لا باعتبار وقوعها في الخارج ولذلك لا يتصف المعروض بحسب الخارج فان الجنسية عارضة للحيوان الموجود في الذهن ولا يتصف بها الحيوان الموجود في الخارج بحسب

الخارج والطائفة الثانية عارضة للموضوعات من حيث هي لا مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العروض لا يكون الا حين وجود الموضوعات في الذهن لا بحيثية من حيث هي لا يكون الا في الذهن كما

عرفت في مسئلة قيام الوجود بالمهية من حيث هي لا لكون وجود الموضوع في الذهن قيدا في المعروض و بالجملة ينتزعها العقل من المهية حين وجودها في الذهن لا باعتبار وجودها في الذهن بل باعتبار وقوعها في

الخارج وفرق بين بين المعنيين ولذلك يتصف الموضوعات بهذه الطائفة من العوارض بحسب الخارج مع كون العروض في الذهن فان المهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود لا يعرضها الا في الذهن كما مر ولذلك يرى القوم في تشويش عظيم في تفسير المعقول الثاني وتعيين ما هو المراد منه فقد يعرف بما

للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه وقريب منه ما هو ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولعل المراد ما اذا عقل عارضا لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر فلا يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون العوارض الذهنية

قد ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج وظاهر ان هذا التعريف اعم من الاول لشموله مجموع الطائفتين دون الاول حيث يختص

بالطائفة الاولى ولهذا قد يظن ان في المعقولات الثانية اصطلاحين قال سيد المدققين تعريفها المورد من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج وقد عدوا منها الكلي والجزئي والقضية

والذات والمهية والعلة والمعلول والممكن ونظايرها والمص تبعهم في ذات وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتاخرين فسروا ذلك بوجه يخرج عنها اكثر ما عند القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون تعقل

المعقولات الثانية بعد تعقل شيء آخر عارضة له لوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها

عنها كالكلي والجزئي والقضية والشيء والعلة ونظايرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية ولوازم المهية وارادوا بالعوارض الخارجية ما لو حملت على معروضها فالصدق القضية خارجية فكل ما هو كذلك

من المعدودة منها يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء والعلة يكون بهذا التفسير خارجا اذ بالضرورة ان زيدا جزئي وشيء وعلة في الخارج ثم لما راوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء بعدهم هذه الامور منها و

آخرون تكلفوا تكلفات بعيدة لتندرج هذه الامور فيها ولم يظفروا على ذلك انتهى ما اردنا من كلامه واقول

التحقيق في هذا المقام ان يقال العوارض على ثلثة اقسام عارض يكون الخارج ظرفا لوجوده كالسواد وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا لنفسه كالوجود وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكلية

والاول يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ايضا لكن لا يكون له ما يحاذي به في الخارج لان المراد ان يكون ما يحاذي موجودا في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لوجود ما يحاذي به لا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا للاتصاف

به ولا له ما يحاذي به في الخارج فالاول يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة بخلاف الثاني والثالث

فان عروضهما انما يكون في العقل اما الثالث فظ واما الثاني فلانه لو كان له عروض في الخارج لكان له ثبوت

ووجود لمعروضه في الخارج فان ذلك هو معنى العروض في الخارج فيكون الخارج ظرفا لوجوده وهو خلاف

المفروض فجميع ما لا يكون الخارج ظرفا لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية لكونه

في الدرجة الثانية من التعقل لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت المثبت له

لمعروضه يجب ان يعقل المعقول عروض العارض له سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في العقل

كما في العوارض الذهنية كالكلية او لا كما في ساير الامور الاعتبارية حتى الاضافات فان الابوة انما تعرض

لذات الاب في العقل وان كان اتصافها بها في الخارج فحصلت رعاية وجه التسمية في الجميع ولا حاجة لذلك

الى التخصيص بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل واما قولهم لا يحاذي بها امر في الخارج فلاخراج

المحمولات الذاتية فانها ليست باجزاء حقيقية تل من الاجزاء التحليلية فهي بعد التحليل في الحقيقة عوارض

عقلية منشأ انتزاعها نفس الذات بخلاف غيرها من العوارض العقلية فان منشأ انتزاعها امر خارج عن نفس

الذات لكن يصدق ان لها ما يحاذي بها في الخارج وهو الهوية البسيطة الخارجية كالسواد مثلا فان

هويته في الخارج بحذائها اللونية التي هي جنس لها باعتبار وبحذاء القابضية التي هي فصلها باعتبار آخر فظهر

صحة التعريف الموروث من القدماء ودخل جميع العوارض الاعتبارية العقلية فيه ولا يرد على من عد الامور المعدودة

منها ما اوردوا عليه ولا حاجة في دفعه الى تكلف اصلا اذا عرفت ذلك فمعنى قول المص والشيئية من المعقولات

الثانية انها من العوارض التي تعقل ثانية بان يكون عروضها للمعروضات حين كونها معقولة فيكون هي في

الدرجة الثانية من التعقل وليست اي الشيئية متاصلة في الخارج اي موجودة فيه بان يكون الخارج

ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لنفسها ولعل لافادة هذا المعنى لم يكتف بان يقول وليست في الخارج او ليست

متاصلة فقط ويمكن ان يكون هذه الجملة معطوفة على معنى قوله من المعقولات الثانية اي من العوارض التي

تعقل ثانية ولا تكون متاصلة في الخارج اي لا يكون بحذائها شيء اصيل في الخارج فيكون هذه الجملة بمعنى

قولهم لا يحاذى بها امر فى الخارج فيكون اشارة الى تعريف المعقولات الثانية لكونه اول ما اطلق هذه اللفظة ولذلك اكتفى فى ساير المواضع بان يقول من المعقولات الثانية واذا لم يكن الشيئية متاصلة فى الوجود فلا شئ مطلقا اى لا بشرط خصوصيات المهيات ثابت اى فى الخارج والا لزم ثبوت الشيئية فيه بل هى تعرض لخصوصيات المهيات اى فى العقل كما هو شان المعقولات الثانية على ما عرفت واما بيان كون الشيئية المطلقة من المعقولات الثانية فهو لو كانت الشيئية المطلقة متاصلة فى الوجود لحاذى بها امر فى الخارج فى الاشيا المخصوصة يكون بازائها وليس كذلك فان الموجودات الخارجية اشياء مخصوصة مثل الانسان والفرس والسواد والبياض وامثال ذلك وليس شئ منها امر موجود فى الخارج هو بازاء الشيئية المطلقة انما ينتزعها العقل من الشئ المخصوص اذا حصل فى الذهن بان يجرده العقل من جميع الخصوصيات فيبقى الشيئية المطلقة واما ما قيل فى بيانه من انه لو كان الشئ المطلق موجودا فى الخارج لكان مشاركا لغيره فى الشيئية ومخالفا له بخصوصه فيكون له شيئية فهكذا فيلزم التسلسل فقد اعترض عليه بانا لا نم المخالفة بخصوصية غير ذات المشترك فان كل عام يشارك الخاص فى مفهومه ويمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فمطلق الشئ على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زايد عليه حتى يلزم ان يكون لمطلق الشئ شيئية اخرى وايضا لو صح هذا الدليل لم يوجد عام اصلا اذ يق فى الحيوان مثلا انه يشارك الحيوانات الخاصة ويخالفها بخصوصية فللحيوان حيوان ويتسلسل واما ما توهمه الشارح القوشجى من انه ان اريد ان مفهوم الشئ الكلى ليس بموجود فى الخارج فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشئ فان طبايع الكليات ليست بموجودة فى الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثوانى نحو ان طبايع الكليات التى هى المعقولات الاول موجودة فى الخارج عند المحققين وهو مختار المص كما سيجئ واما تخصيص الشيئية بهذا الحكم من بين ساير المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فهو لكونها مساوقة للوجود ومبحوثا عنها ههنا وهو ليس بصدد عد جميع ما هو من المعقولات الثانية بل يشير فى كل ما يبحث عنه الى كونه منها او لعله كما قيل لدفع ما توهم بعض الناس من كون الشيئية جنس الاجناس

المسئلة السادسة عشر

فى تمايز الاعدام لا شبهة فى كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجودات فمن قال بكونها افرادا حقيقية للوجود المط فلا شك فى تمايزها ايض اما فى الخارج عند من يقول بتحققها فيه واما فى حد ذواتها عند من لا يقول بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا حقيقية بل انتزاعية واعتبارية محضة فلا يقول بتمايزها فى حد ذواتها لا فى الخارج ولا فى نفس الامر بل باعتبار اضافتها الى المهيات كما عرفت واما المعدومات التى من جملتها العدمات ففى تمايزها وعدم تمايزها خلاف فالحكماء وكثير من المتكلمين قالوا بتمايزها واختاره المص وقال وقد يتمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات ايض لا محالة من وجهين واستدلوا عليه بوجوه احدها ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة دون غيره ولا غيره اليه ولولا التمايز لما صح ذلك وثانيها ان عدم الشرط ينافى وجود مشروطه وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافى متميز عن العدم الغير المنافى وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصححه

فعدم الضد متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه اشار المص بقوله ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غيره اى لا غير عدم المعلول ولا الى غير عدم العلة ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقى الاعدام اى بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافى وجود المشروط وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد الاخر فلولا امتياز تلك الاعدام الثلثة لما اختلف مقتضياتها واستدل النفاة بان المعدومات والعدمات نفى صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود لا محالة لان التميز صفة ثبوتية يستدعى ثبوت الموصوف بالضرورة والجواب عنه انا اريد ان ليس للتمايز بين المعدومات امر متحقق فى الخارج او ليست المعدومات او العدمات ماهويات عينية متمايزة فلا نزاع فيه لكن التميز لا يستدعى ذلك وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة فى نفس الامر والا لكان لها ثبوت عند العقل فبطلانه ثم قال صاحب المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الخلاف فى الوجود الذهنى اذ لا تمايز للمعدومات الا فى العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن [illegible] بتصور معدوم مط اى معدوم ليس له شائبة الوجود وان لم يكن ذلك التمايز لكن المعدومات الصرفة تمايز وامكن ان يتصور ما هو معدوم مط واعترض عليه شارح المقاصد بان الامر بالعكس لان العقلاء المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها ثم قال فالاولى ان يق فى بيان التفريع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهنى وان كانت هى اعداما فى انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا انتهى وتدقيق لعل غرض صاحب المواقف انه كان ينبغى ان يقع التفريع هكذا لا ما وقع وهو العكس فى كلام شارح المقاصد ايماء الى ذلك بل فى كلام المواقف ايضا فتدبر ثم لما كان الحكم بتمايز الاعدام فى النص مظنة الاعتراض بان التمايز يكون للموجودات الذهنية على ما هو راى المحققين من الحكماء والمتكلمين لا للمعدومات حاول المص التنبيه على الجواب بذكر بعض احكام تدل على ان العدم بالذات لا ينافى الوجود باعتبار منها ان العدم قد يعرض لنفسه بان يتصور العدم وذلك التصور وجود له فى الذهن ثم يعرض ان يزول ذلك التصور بل المتصور عن الذهن فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذى هو فى نفسه عدم ومعدوم وان كان من جهة كونه متصورا موجودا فالعدم فى هذا الفرض قد عرض لنفسه فان قيل معنى عروض العدم للعدم ان يكون مهية العدم متحققة ويكون العدم قائما بها والمعروض ههنا هو زوال مهية العدم عن الذهن لا كونها متحققة فى الذهن وعروض عدم ورفع لها ولو سلم ان ههنا عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل جزئى من جزئياته وذلك ظاهر اجاب المحقق الشريف عن الاول بانه لا فرق بين مفهوم العدم وساير المفهومات فى ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال مهيتها لا بانها تكون متحققة وعدمها قائما بها قيام الاعراض بمحالها فليس المراد بعروض العدم لشئ عدما كان او غيره الا اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا وعن الثانى بان الجزئى العارض لمفهوم العدم المطلق يتضمن له فيلزم عروضه ايض فى ضمن ذلك الجزئى لنفسه والا لم يكن العارض بتمامه عارضا اللهم الا ان يق مفهوم العدم عرضى لجزئياته

لاذاتى لها اتفق والتحقيق ان اتصاف امر بما هو جزئى لمفهوم يقتضى اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم سواء كان
ذاتيا او عرضيا اذا كان اتصاف ذلك الجزئى بالمفهوم الكلى كليا قال الشيخ فى منطق الشفا اى شى وجدت فيه عرض
من الاعراض يوجد فيه طبايع الامور التى يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا لا يوق فيلزم ان يكون جميع الماهيات متصفة
بنقايض ما هى متصفة بها مثلا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركا ضرورة اتصافه بالشكل مثلا الذى هو فرد للاحركة
لانا نقول نقيض الحركة هو سلب الحركة ورفعها وظاهر ان الشكل ليس فردا له بل هو موصوف به فهو فرد للاحركة بمعنى
ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة ومنها ان العدم العارض لنفسه اعنى زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق
من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه رفعا له فيصدق النوعية والتقابل عليه اى على هذا
العدم العارض لنفسه باعتبارين متكثرين لذات موضوع النوعية والتقابل بيان ذلك ان النوعية والتقابل
وصفان متقابلان لان مقتضى النوعية هو الاجتماع ومقتضى التقابل عدم الاجتماع والمتقابلان اذا اتصف بهما
امر واحد باعتبارين يجب كون الاعتبارين تقييديين ليتكثر بهما ذات الموصوف فيصح اتصافه بالمتقابلين
ولا يكفى كونهما تعليليين لان التعليل غير مكثر لذات المعلل فاجتماع النوعية والتقابل فيما نحن فيه يجب ان
يكون باعتبارين يتكثر بهما ذات الموضوع ليصح اجتماعهما فيه وهو كذلك لان للعدم المضاف اليه اعنى العدم
الذى اضيف اليه الزوال اعتبارين احدهما كونه عدما وثانيهما كونه موجودا فى الذهن وظاهر كونهما متغايرين
بالذات لا بمجرد فللعدم المضاف اعنى زوال العدم ايضا اعتباران بحسب الاعتبارين اللذين للمضاف اليه احدهما
كونه مضافا الى العدم من حيث هو عدم وبهذا الاعتبار يعرضه النوعية وثانيهما كونه مضافا الى العدم من
حيث كونه موجودا فى الذهن وبهذا الاعتبار يعرضه التقابل فان التقابل انما يعرضه لكونه زوالا
ورفعا للعدم المضاف اليه عن الذهن فكما ان حيثية كونه عدما مغايرة بالذات لحيثية كونه موجودا فى الذهن
كذلك ما اضيف اليه من الحيثية الاولى من حيث هو كذلك مغاير بالذات لما اضيف اليه من الحيثية الثانية
من حيث هو كذلك ثم ان المص لما ذكر ان عدم المع يستند الى عدم العلة استشعر ان يقال العدمين متلازمان
فليس استناد احدهما الى الآخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله وعدم المع ليس علة لعدم العلة يعنى
ان التلازم بين العدمين لا يمنع من اولوية احد الاستنادين فان العقل يحكم بديهة بصحة قولنا ارتفعت حركة
اليد فارتفعت حركة المفتاح دون قولنا ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت حركة المفتاح فارتفعت حركة اليد
فظهر انه لا يصح استناد عدم العلة الى عدم المع وكون عدم المع علة لعدم العلة بخلاف العكس فى الخارج ظرف
للعلية وان جاز فى الذهن كون عدم المع علة لعدم العلة فى الذهن بان يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح فى
الذهن علة لحصول ارتفاع حركة اليد فيه فيستدل بالاول على الثانى كما انه جاز العكس اعنى ان يكون عدم العلة
علة لعدم المع فى الذهن فيستدل بالثانى على الاول على انه اى هذا الاستدلال اللازم للكون المذكور برهان
انى وهو الاستدلال من المعلول على العلة وبالعكس اى عكس هذا الاستدلال وهو الذى ذكرنا لمى وهو الاستدلال
من العلة على المعلول بيان ذلك ان الحد الاوسط فى القياس يجب ان يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر فى الذهن
فان كان مع ذلك علة له فى الخارج ايضا سمى ذلك القياس برهانا لميا وان لم يكن علة له فى الخارج بل لا يكون

كونه علة يكون ثبوته له لذاته لا بسبب لكنه لا يكون بين الوجود له بل يكون معلولا له سمى برهانا انيا ولا يقين فى
نفيه بالبرهان الذى يعتبر فيه افادته لليقين تصريحهم بكون اليقين غير حاصل الا من العلة فان معنى ذلك
ان العلم اليقينى الكلى الدائم لكل ما له سبب وعلة لا يحصل الا من سببه وعلته لا مطلقا صرح بذلك الشيخ فى
برهان الشفا **المسئلة السابعة عشر** فى تعاكس الاعم والاخص ايجابا وسلبا فى العموم والخصوص واليه
اشار بقوله والاشياء المرتبة فى العموم والخصوص وجودا اى ايجابا يتعاكس فيهما عدما اى سلبا والحاصل
ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص مطلق ايضا لكن على عكس العينين
اى نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وحمل الشارح القوشجى العموم والخصوص على ما بحسب التحقق
دون الصدق كالحيوة والنطق فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما اذ
كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا وذلك لان الحمل على
ما هو بحسب الصدق يحتاج الى تكلف تاويل الوجود والعدم الى الوجود لغيره والعدم من غيره اى الاثبات والسلب
ويصير المسئلة من المسائل المشهورة فى علم المنطق ورده المحقق الدوانى بان اطلاق الوجود والعدم على الايجاب
والسلب غير عزيز وحمله على مسئلة مشهورة فى المنطق اولى من حمله على غيرها مما لا جدوى فيه يعتد بها
ولا يتعارف البحث عنه على ان المص ذكر كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية فى هذا الكتاب واقول ايضا
حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب ليس بابعد من حمل العموم والخصوص المتبادر منهما ما هو بحسب الصدق
على ما هو بحسب التحقق **المسئلة الثامنة عشر** فى عدم الواسطة بين الحاجة والغنى فى كل من الوجود والعدم
واليه اشار بقوله وقسمة كل منهما اى الوجود والعدم الى الاحتياج والغنى حقيقية اى منفصلة حقيقية
دائرة بين الاثبات والنفى ولا يتصور فيهما اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان كل واحد من الوجود والعدم
اما ان يكون بالغير وهو المحتاج اولا وهو الغنى واستحالة الجمع بينهما والخلو عنهما ضرورية **المسئلة
التاسعة عشر** فى تحصيل المواد الثلث اعنى الوجوب والامكان والامتناع وبيان مفهوماتها والاشارة
الى بداهتها وبيان اعتبارها بحسب الذات او الغير وما يتعلق بذلك وهذه الثلثة هى التى يبحث عنها المنطقيون
ويجعلونها مواد القضايا باعتبار وجهاتها باعتبار فالوجوب هو ضرورة ثبوت المحمول سواء كان وجودا
او غيره للموضوع والامتناع استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع والامكان هو لا ضرورة ولا استحالة
ثبوت المحمول كذلك للموضوع وهذه بعينها هى التى يبحث عنها فى الامور العامة لكن باعتبارها فى قضايا محمولاتها
الوجود او العدم لا غير وزعم صاحب المواقف ان المبحوث عنها ههنا غير المبحوث عنها فى المنطق فقال واعلم ان
هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التى هى جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم الماهيات
واجبة لذواتها واعترض عليه شارح المقاصد بانه ان اراد كونها واجبة لذوات اللوازم فالملازمة ممنوعة
او لذوات الماهيات فبطلان التالى مم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهيات نظرا الى ذواتها من غير احتياج
الى امر آخر ثم قال وكانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب
ويمنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما يصدق عليه ذلك الانسان يصدق عليه الكاتب والمحققون

المسئلة الثامنة عشر فى عدم الواسطة بين الحاجة والغنى فى كل من الوجود والعدم

المسئلة التاسعة عشر فى تحصيل المواد الثلث

على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت له ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة انتهى ووجه
شارح المواقف كلام صاحبه بان المراد ان المبحوث في هذا الفن اخص من جهات القضايا لا اعمها والا لكانت
لوازم المهية من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليس كذلك وهذا بعينه ما صرح به صاحب المواقف بقوله
فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة نعني به وجوب الحمل وامتناع الانفكاك وهو غير الوجوب الذاتي يعني
ان المتبادر من الوجوب الذاتي هو وجوب الوجود لذاته لا وجوب الحمل لذاته وعلى هذا التوجيه لا يرد ان الزوجية مثلا
واجبة الوجود لكن واجبة الوجود للاربعة لا واجبة الوجود في نفسها ولا حاجة الى القول بانه يجعل بعض القضايا
خاليا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة ومع ذلك لا يخفى فساده ولذلك قال في حاشية الشرح القديم لا وجه
لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها وذلك لان الا
واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الواجب
الذي هو المادة والجهة يعني ان كون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته انما هو لاعتبارهم هذا
المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود لا لاجل الزيادة في المعنى وفي هذا الكلام اشارة الى ان مراد صاحب
المواقف من قوله لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها هو لكانت المهيات واجبة لاجل وجوب اللوازم
لها فليتدبر والاشارة في ... من الاتحاد قال المص قدس سره واذا حمل الوجود كقولنا الانسان موجود
وهذا الوجود المحمولي يقال له وجود الشيء في نفسه ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة
او جعل رابطة كقولنا الانسان كاتب فان معناه الانسان يوجد كاتبا كما مر غير مرة وهذا الوجود يقال له وجود
الشيء لغيره والوجود الرابطي ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة فان قيل عند حمل الوجود
ايضا لا بد من اعتبار الوجود الرابطي فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر قلنا انما يلزم ان يكون له وجود لغيره
ولا استحالة فيه والمحال هو ان يكون له وجود في نفسه وهو غير لازم لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت
الثابت في نفسه وعلى التقديرين اعني تقديري حمل الوجود وجعله رابطة يكون الموضوع بين المحمول
نسبة لا بد من كيفية بحسب نفس الامر يسمى مادة ومن كيفية في التعقل يسمى جهة والى هذه اشار بقوله
تثبت مواد ثلث في نفسها اي تثبت في نفس تلك المواد اي في نفس الامر والمادة هي كيفية نسبة المحمول الى
الموضوع اذا اعتبرت من حيث نفسها لا من حيث حصلت في التعقل او التلفظ فالمواد الثلث كيفيات ثلث
ثابتة في نفس الامر مسماة بالمواد باعتبارها كذلك وجهات في التعقل اي تثبت جهات ثلث في التعقل هي الصور
العقلية التي تجعل دالة على تلك الكيفيات الثلث سواء كانت موافقة لتلك الكيفيات الثلث وح يكون
الجهة مطابقة للمادة او كانت مخالفة لتلك الكيفيات وح يكون الجهة غير مطابقة للمادة فعند مخالفة الجهة
يكون المادة متعلقة بصورة غير مطابقة وقد يجاب عن هذا بان كون الكيفية النفس الامرية اذا عقلت
جهة لا يقتضي كون الجهة منحصرة فيها ولا ينافي كون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم يكن مطابقا للواقع جهة
الا انه لم يتعرض لذلك ولم يفصل الجهة كما لم يتعرض للجهة الملفوظة ايضا اعتمادا على ما علم في فن آخر وليس المقصود
ههنا بيان تفصيل احوال المواد والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر مواد في نفسها

وجهات في التعقل فان هذا القدر كاف ههنا هنا قال المص في شرح الاشارات واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما
ان المادة هي كيفية تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منه عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها
الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا
كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي نسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب
والامكان الحقيقي وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا متناولا للوجوب والامكان الحقيقي بل هي احدهما بالتعيين
فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة من
القضية التي هي الجهة والدال على تلك المواد والجهات على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامكان والامتناع
فان الامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع يدلان على وثاقتها لكن الوجوب على وثاقة النسبة
المعروضة له والامتناع على وثاقة ما يقابل النسبة المعروضة له وكذا العدم اي وكذا اذا حمل العدم او جعل رابطة تثبت مواد
وجهات ولا يخفى انه اذا جعل الوجود رابطة يكون القضية موجبة واذا جعل العدم رابطة يكون القضية سالبة
سواء كان المحمول وجودا او عدما او مفهوما آخر غيرهما فاذا حمل احدهما يحمل الآخر فان حمل الوجود او العدم لا
يغني عن اعتبار الرابطة اذ لا ينبغي ان يشك احد في ان اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد من الرابطة
والفرق بين مفهوم ومفهوم في ذلك بديهي البطلان قال شارح المقاصد المحققون على ان في كل قضية الوجود او
اللاوجود رابطة والوجوب والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الا
او غيرها حتى ان قولنا الباري تع واجب او موجود في معنى يوجد واجبا او يوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين
ممتنع او معدوم في معنى يوجد ممتنعا او يوجد معدوما او لا يوجد ممكنا ولا موجودا وقولنا الانسان ممكن او
موجود في معنى يوجد ممكنا او موجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد الاعتبارات اي يعتبر وجود هو
المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب او امكان او امتناع هو المحمول وآخر هو الجهة انتهى وعندهم تردد واختلاف
في ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي فقط بان يكون المادة هي كيفية النسبة الايجابية دون السلبية فيكون
مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابي والسلبي
حتى يكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والا
هو الاول المطابق لكلام الشيخ حيث قال في الشفاء واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي يجب
بيانا وتصريحا به بالفعل انه كيف هو ولا التي يكون في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع
بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب او لا دوامهما يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم و
يجب صدق ايجابه فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة
الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف
بالايجاب والسلب فان القضية السالبة يوجد لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا
عند الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب وقال في الاشارات لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه
سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة ضرورية الوجود في نفس الامر مثل

الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان او نسبة ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكتابة في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة انتهى وقد يتوهم كون كلام المص مخالفا لذلك وليس كذلك فان معناه على ما قيل ان المواد الثلاث ثابتة في القضايا الموجبة والسالبة وذلك لا يقتضي كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية بل يصدق ذلك اذا كان المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ في الاشارات فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها على انه في كل من التقديرين يحتمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب كما ذكرنا والبحث في تعريفها كالوجود اي تصورات هذه المعاني الثلثة ضرورية الا انها قد تعرف تعريفات لفظية فيعرف الوجوب بضرورة الوجود او اقتضائه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضائه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما ولكون تصوراتها ضرورية وتعريفاتها لفظية لا يتحاشى ان يؤخذ كل منها في تعريف الآخر فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب وكذا يعرف كل من الثلث بسلب الآخرين فيقال الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا في الامكان والامتناع وكذا يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية اي كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يؤخذ بحسب الذات اي نظرا الى ذات ما يوصف به فيكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن اجتماع اقسامها لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب والثاني اما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته وهذه اقسام ثلثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات ويمتنع صدق اثنين منها على احد من المفهومات وهذه القسمة جارية في المفهوم بالقياس الى اي محمول كان فان كل مفهوم اما واجب الحيوانية مثلا او ممتنعها او ممكنها والمراد من التي يبحث عنها ههنا هي التي يذكر في جهات القضايا وموادها فان قيل هذه القسمة غير حاصرة لاحتمال ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم او يمتنع له الوجود والعدم لان هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد بقولنا فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا فهذا القسم يندرج فيه قسمان الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا يصح قولنا الاول هو الواجب بذاته وان اريد انه يجب له الوجود فقط فان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم او لا ايضا فقد اندرج في هذا القسم الممتنع وما

وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثالث هو الممتنع بذاته وان اريد به انه يمتنع له الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين والضروري الطرفين في القسم الثالث فلا يصح قوله والثالث هو الممكن بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم او يقتضيهما معا او يقتضي اللاوجود واللاعدم معا او يقتضي الوجود دون العدم او يقتضي العدم دون الوجود ولما كان اقتضاء اللاوجود واللاعدم بعينه اقتضاء الوجود والعدم فالاقسام اربعة بلا مرية قلنا هذه قسمة بالقياس الى الوجود الخارجي وما يجب له الوجود والعدم يمتنع وجوده في الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل في الممتنع اذ لا نعني بالممتنع سوى ذلك والحاصل ان هذا القسم وان كان محتملا في بادي الرأي لكن العقل يجزم بامتناع وجوده عند ملاحظة مفهومه من غير نظر الى امر خارج فمثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون الحصر عقليا ولو فرض احتياجه الى تنبيه او استدلال فلا ريبة في كونه مقطوعا به وبذلك يتم المقصود فان قيل كون الواجب ما يجب له الوجود او ما يقتضي وجوده على ما خرج من القسمة ينافي كون الوجود عين ذاته تعالى على ما هو مذهب الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة كون الشيء مقتضيا لنفسه سواء كان بالوجوب ولا قلنا المراد ما يجب له ثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقي او ما يقتضي الوجود كذلك فالواجب ما يجب له هذا المحمول المشتق ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف ما يثبت له مبدأ الاشتقاق اعم من ان يكون بقيامه به او بكونه نفس المبدأ فالوجود اذا كان قائما بذاته يصدق عليه ان الوجود ثابت له عرفا بمعنى كونه عينه فاقتضاء الوجود ثبوت الشيء لنفسه بهذا المعنى ضروري كما يفهم من مذهب الحكماء انتهى وقد يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته واراد به سلب قيامه بالغير وبان الامر ههنا مبني على ما يبدو في بادي الرأي من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضاء الماهية لوازمها او لا ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ يظهر ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضائه اياه لا يمكن انقلابها بدل عن قوله يكون القسمة حقيقية يعني اذا اخذ هذه الثلثة ذاتية لا يمكن انقلاب واحد منها الى آخر منها بان يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته وبالعكس او ممتنعا لذاته وبالعكس او يصير الممكن لذاته ممتنعا لذاته وبالعكس وذلك لامتناع ان يزول ما بالذات او يصير الذات غير الذات بالضرورة وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير بان يكون كل واحد منهما مستفادا من الغير ولا يكون ثابتا بحسب الذات مع قطع النظر عن الغير وح يكون القسمة بينهما مانعة الجمع اي في المفهومات مطلقا لاستلزام اجتماعهما في مفهوم واحد اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير معا اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات يمكن انقلابهما بدل من قوله القسمة بينهما مانعة الجمع وذلك لان الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير الذي هو عدم علته والممتنع بالغير قد يوجد علته فيكون واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة عطف على مانعة الجمع اي اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون القسمة بينهما وبين الثالث الذي هو الامكان الذاتي مانعة الخلو لكن في الممكنات التي هي اخص من المفهومات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود

عليه او على الحمل بين الثلثة منع الجمع لاجتماع الامكان الذاتي مع كل واحد من الغيريتين فان قيل هذه القسمة
المثلثة قسمة للشيء الى نفسه وقسيمه لان يحمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو مع تواردها في
الممكنات اذ لو كان المراد التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد والشايع هو تقسيم الكلي لا بحسب
لا الكل بين الاجزاء لانه يكون ترديدا للشيء بين نفسه وغيره لانا نقول هذا ترديد في الهيئات المعروضة
للامكان لا في الواقع لا الماخوذة بعنوان الامكان وعلى هذا ايضا لا يجوز التقسيم لان الظاهر الشايع كون القسم اخص
مطلقا من المقسم في نفس الامر ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان احدهما
ضرورة الايجاب والاخر ضرورة السلب وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا كان ما
اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود والعدم يصدق كل منهما على الاخر اي ما يشتق من
احدهما على ما يشتق من الاخر فيقال واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس وكذا واجب العدم ممتنع الوجود و
بالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود امتناع العدم فليس بصحيح الا بالعناية في الاسناد
لان احدهما كيفية لنسبة الوجود الى الماهية والاخر لنسبة العدم اليها وهما متباينتان فكذا كيفيتاهما
فان قيل الكيفيتان هما الوجوب والامتناع المطلقان لا المقيدان والمراد هو تصادق المقيدين لا المطلقين
فوجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه حال كونهما وصفين لذات واحدة
متصادقان قلنا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف
للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وايضا الوجوب عبارة عن ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع
والامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه
الوجوب كان الامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الوجوب ومقابل مقابل النسبة
عين تلك النسبة فكان الامتناع عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان
الامتناع عين الوجوب قلنا ان اريد بالمقيدين المقيد بالوجود والعدم وبالمطلقين ما لم يقيد بهما
فظاهر ان المراد هو تصادق المقيدين وان اريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات واحدة فغاية ما فيه
ان الموضوع في القضيتين واحد ولا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة وعلى اي التقديرين
فلا يخرجان عن كونهما كيفيتين لنسبتين متغايرتين ليصيرا متصادقين بخلاف المطلقين كيف و
تصادق المقيدين مستلزم لتصادق المطلقين واما ما ذكر من المثال فلا يجدي فان الاكرام والاهانة
لفعل واحد كالقيام من جهتين وليسا بمتصادقين حقيقة على ان مثل ذلك فيما نحن فيه ليس بمتصور واما
ما استدل به فمندفع بان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة والا لم يكن الامتناع
كيفية تلك النسبة بل للنسبة المقابلة لتلك النسبة بل ضرورة مقابل تلك النسبة يصير منشأ الكيفية
عارضة لتلك النسبة هي عبارة عن الامتناع ولا شك ان النسبتين متباينتان وكذا كيفيتاهما وقد
يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اي الطرف المخالف وكان ما مضى بمعنى سلب الضرورة
عن كلا الطرفين المسمى بالامكان الخاص فيعم الامكان بهذا المعنى الثالث ضرورة الاخرى اي ضرورة

الطرف الموافق ويعم الامكان الخاص الذي قد مضى جميعا وهذا المعنى هو المسمى بالامكان العامي لفهم العرف العام
هذا المعنى من اطلاق لفظ الامكان بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص ولذا نسب اليه وقد يسمى العامي عاما والخاص
خاصا ايضا لكونهما اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم ههنا ايضا عموم ما يشتق منه لما مر وللامكان معنى ثالث يسمى
اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية من الطرفين وهو ايضا مما اعتبره الخاصة بناء على ان اسم
الامكان لما كان بمعنى سلب الضرورة فكل ما كان طرفاه خاليين عن جميع هذه الضرورات كان اولى به واقرب
الى الوسط قال الشيخ في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو
ان يكون الحكم غير ضروري النسبة البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان
وقال المص في شرحه فهذا الامكان يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم
من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد يمثل فيه
بالكتابة للانسان لان طبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة ولا وجودها ثم قال وانما قال فكانه
اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا
من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الاخر وقد يوخذ
بالنسبة الى الاستقبال قال في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار
ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال
فاذا كان المعنى غير ضروري الوجود في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وقال المص في شرحه وهذا معنى
رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة
اما موجودا واما معدوما فيكون اما سانها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان
الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا تعرف حالها انها تكون موجودة اذا حان وقتها
ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان
على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا انتهى ويظهر منه ان الاستقبال ليس
ظرفا للامكان بل ظرفا للوجود او العدم وظرف الامكان هو الحال او عدم تعين الوجود او العدم في الاستقبال
وبقاء الممكن في صرافة الامكان هو الحال وعدم تعين الوجود والعدم في الاستقبال وبقاء الممكن في صرافة
الامكان انما هو بحسب علمنا لا بحسب نفس الامر فلا بد في تعين احدهما في نفس الامر من حيث وجوب استناد الحوادث
الى العلل السابقة وههنا سر لعلنا نشير اليه في موضع اليق به ان شاء الله تعالى ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي
اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان
وجوده في الحال ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا تنافي
امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال ايضا لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط
وجوده في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم
فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما والى هذا اشار المص بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع

للفيصل قال في الاشارات ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فانه يشترط ما لا ينبغي وذلك انه
يجب انه اذا جعله موجودا لخرج الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما
فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضرنا ذلك انتهى وقيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان
الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان
حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان
طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور وفيه ان الغرض من اعتبار الامكان الاستقبالي
لما كان تحصيل الامكان الصرف الواقع في حاق الوسط فلا وجه لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك الاشتراط
وظهر من هذا ايضا فساد ما نقل من ان الامكان الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا
فالشيء اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبالي واما ممكن العدم به فالاول مشروط بالعدم في الحال والثاني
مشروط بالوجود في الحال وذلك لان المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضرورات
وكونه في حاق الوسط غير مائل الى احدهما كما مر **المسئلة العشرون** في ان الوجوب والامتناع والامكان
امور اعتبارية غير متاصلة في الوجود واليه اشار بقوله والثلثة اعتبارية لوجوه بعضها مشترك بين الثلثة
وبعضها مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول ما اشار اليه لصدقها على المعدوم يعني ان كلا من
هذه الثلاثة يصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة
في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة موجودا و
بعضها معدوما فتصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة
تكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة تكون معدومة فاعتبر الانسان فان بعض افراده موجودة
وبعضها معدومة مع ان الانسان صادق على الجميع فان الانسان باعتبار صدقه على الافراد الموجودة يكون
موجودا وباعتبار المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بالموجود ولا يكون تلك الطبيعة معدومة
قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار الافراد الموجودة متاصلة وباعتبار الافراد المعدومة غير متاصلة
فظاهر بطلانه ضرورة امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة
الاولى موجودة وفي الصورة الثانية معدومة فيرد ان كلما كان من شانه الوجود الاصيل فاتصاف شيء به
بالحمل الاشتقاقي انما يكون بوجوده فيه وجودا عينيا فيمتنع اتصاف المعدومات بالامكان والوجه الثاني
انه لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصيات
فوجودها غير هوياتها فاتصافها بوجودها لا ينفك عن احد هذه الامور فيتسلسل واليه اشار بقوله وتسلسل
التسلسل فان قيل يجوز ان يكون الوجوب العارض لذات الواجب مثلا ثبوتيا موجودا في الاعيان والوجوب
العارض لهذا الوجوب عدميا فلا يلزم التسلسل وايضا يجوز ان يكون وجوب الوجوب عينه مثلا فالجواب عن
الاول ما مر من امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وعن الثاني انه لو جاز كون الشيء نعتا

لنفسه

لنفسه انما هو على تقدير قيامه بذاته كما في وجود الواجب تعالى لا على تقدير كونه قائما بغيره كما في وجود الممكنات
على ان الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها نفس ذات الموضوع وهذا الوجه يدل
على استحالة العينية لمجموع الثلثة لا البعض دون البعض اذ يجوز ان يكون الوجوب مثلا عينيا والامكان
اعتباريا ويكون اتصافه بالوجوب بالوجود بالامكان فلا يلزم التسلسل ولو حمل على ضابطة التلويحات
من ان كل ما تكرر نوعه اي يكون لكل فرد يوجد منه موصوفا بذلك النوع كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء
واللزوم ونحو ذلك يجب ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل يمتنع اجراؤه في الامتناع بل في الوجوب ايضا بحيث
لا يرجع الى الوجه المختص الآتي واما الوجوه المختصة بواحد واحد فالمختص بالوجوب ما اشار اليه بقوله ولو كان
الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب بيان الملازمة ان الوجوب صفة عرضية لانه كيفية النسبة كما مر والصفة
العرضية مفتقرة الى موصوفها والمفتقرة الى الغير ممكن والواجب انما يجب به فهو من حيث هو واجب مفتقر
الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى ان يكون ممكنا لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن فان قيل
امكان صفة الوجوب في نفسها المستلزم لجواز زوالها انما يستلزم امكان الواجب من حيث هو واجب المستلزم
لجواز زواله لو كان مستلزما لجواز انعدامها بعد الوجود وليس كذلك لجواز امتناع الممكن عن الانعدام بعد الوجود
كما في الزمان واما جواز انعدامها مطلقا فلا يستلزم ذلك لجواز اتصاف الموصوف بالصفة العدمية وايضا
كون الواجب من حيث هو واجب ممكنا غير محال لان امكان الشيء من حيث انه متصف بشيء يقتضي امكان ذلك
الشيء ولا يلزم من ذلك جواز زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات
التي يمتنع زوالها وهو ممنوع فيمتنع زوال الوجوب عن الذات مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته التي هي
الذات قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية ولا شك ان
الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف محل الموجود بها واما الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب
لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود كما هو شان العلة فيلزم اما ان يكون للواجب
وجوب آخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال اما الثاني فظاهر واما الاول فللزوم اجتماع المثلين و
انه لا يكون الوجوب المتاخر وجوبا لكون الواجب واجبا بالآخر وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجوب ويلزم
التسلسل فان قيل الوجوب ممكن لا محالة سواء كان عينيا او اعتباريا فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون الواجب
محتاجا اليه ويلزم امكانه بالطريق الاولى قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا انتزاعيا يكون منشأ انتزاعه
ذات الواجب من حيث ذاته لا من حيثية اخرى فيكون مناط الحكم بالواجبية هو نفس الذات بذاته لا المفهوم
لا المفهوم المنتزع كما في سائر الانتزاعيات حيث يكون مناط الحكم بها نفس ما هو منشأ الانتزاع فتكون
واجبية الواجب بذاته لا بامر زائد عليه ليلزم الامكان فتفطن ولا يمكن ان يقال على تقدير عينية الوجوب ايضا
يكون واجبية الواجب بذاته لا بالوجوب كما توهم شارح المقاصد لان مناط الاتصاف في الصفات العينية
انما يكون قيام الصفة بالموصوف بالضرورة والوجه المختص بالامتناع ما اشار اليه بقوله ولو كان الامتناع
ثبوتيا لزم امكان الممتنع لان الامتناع اذا كان ثبوتيا من شانه الوجود في الخارج يكون ممكنا بالامكان

في الدلائل على أن الإمكان أمر اعتباري

العام بالضرورة وهو صفة لا محة تفتقر الى موصوفها فيجب ان يكون موصوفها ممكنا كالشيء الموصوف بالامتناع

من الممتنع فيلزم امكان الممتنع فهذا الدليل يبطل ثبوتية امتناع الوجود ويلزم منه بطلان ثبوتية امتناع العدم

ايضا لان الامتناع كما اشرنا اليه سابقا في اول المشتركين معنى واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم

والمعنى الواحد اذا بطل ثبوتية بعض افراده بطل ثبوتية الجميع لامتناع كون المعنى الواحد متاصلا وغير متاصل

فاندفع ما توهم من ان في كلام المص اضطرابا لا يراد للمشتركين بعنى على كون المراد من الامتناع اعم من

امتناع الوجود وامتناع العدم وهذا الدليل لاخذ الامكان فيه وجوب حمله على الامكان العام يبتني

على كون المراد امتناع الوجود ليقابل الامكان العام المقيد بطرف الوجود وذلك لان ابطال ثبوتية

امتناع الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية امتناع العدم ايض فالامتناع المطلوب ابطال ثبوتيته باق على

عمومه فان قيل لم اخذ الامكان ولم يكتف بمجرد الوجود مع كونه اخصر بان يق لو كان الامتناع ثبوتيا لزم

وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة قلنا المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه

موجودا بالفعل في الخارج بل ما من شانه الوجود العيني وح فالملازمة ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان

فيصير عين الوجه الاطول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف لم يكن هذا

الوجه اختصارا للاول بل صار دليلا براسه فتدبر والوجه المختص بالامكان ما اشار اليه بقوله ولو كان

الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان ح يكون صفة ثبوتية فتاخر عن وجود

موصوفها بالضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره وقد

يستعمل هذا الوجه في الوجوب ايض فيق الوجوب سابق على الوجود بالذات لان ايجاب شيء لوجوده يستتبع

وجوده عقلا ولذلك صح ان يق اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود

موصوفها فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في هذا الوجه سواء استعمل في الامكان او

الوجوب الى بيان التقدم بل يكفي امتناع التاخر فيق لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره عن

وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تاخرها عن وجود موصوفها وهذا مطرد في كل صفة ثبوتية

يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث والوجود والذاتية والعرضية ونظايرها ولذلك جعله

صاحب التلويحات قانونا في الكل ما لا يجب من الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا

والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اي ثبوت الامكان اشارة الى الجواب عما تمسك

به الذاهب الى كون الامكان ثبوتيا وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان

المنفي والتالي بط لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة وايضا اذا لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا

امكانه لا ولا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا هف اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان

منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق اذ الاعدام لا تتمايز فتقرير الجواب ان الاثر الملازمة فان ثبوت

الفرق بين نفي الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا ناشئ عن الامكان على هذا التقدير هو الامكان

العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي كما

كان فرقا بين الامر الوجودي وبين رفع الامر الوجودي ضرورة ان الشيء ورفعه متناقضان سواء كان الشيء عدميا

او وجوديا فهما متمايزان قطعا قوله الاعدام لا تتمايز قلنا ممنوع كام وقال الشارح القديم لفظ المنفي بعد لفظ الامكان

زايد لعله وقع سهوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان

والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق

بين نفي الامكان والامكان المنفي عنه ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض

التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض

المقدم الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي عن الامكان لكان يكون اللازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم الفرق بين

نفي الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض التالي على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى وقال

المحقق الشريف قد يتحمل التصحيح صدق استثناء نقيض التالي عنده بان وصف الامكان بالمنفي ليس بحسب نفس

الامر بل بحسب الفرض فكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان

الذي فرضناه منفيا لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع وفائدة وصفه بالمنفي

فرضا اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها هذا فان قيل تكن

ان يفرض الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق

لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم

ان الممكن لا امكان له اذ المقدر عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان

المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن لا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا

تقرير الجواب انا نمنع المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان

المنفي قلنا يناسب حمل كلام المص تحريرا عليه وجوابا اما تحريرا فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم

الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المص يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة

التي ادعاها المستدل واما جوابا فلان كلام المص صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع لاستثناء عين

المقدم فاين هذا من ذاك والحاصل ان المص اشار الى الاستدلال وجوابه بكلام لا يوافق تقرير هذا

الاستدلال ولا تقرير هذا الجواب قال المحقق الدواني والظاهر ان مقصود هذا القائل ان مراد المص ان المحقق

نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم له

وقوله يحقق نقيضه الا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم وح يرد عليه ان دلالة هذه العبارة على ثبوت

الفرق بينهما غير ظاهرة بل صريحها ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والظ على هذا التوجيه ان يق والفرق بين

نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هذا فان قلت قد تمسك الشيخ في الشفاء بهذا الدليل على

ان الامكان معنى موجود حيث قال عند بيان ان كل حادث مسبوق بمادة او موضوع بهذه العبارة كل

حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد

الممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده ولا يخ امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى

موجودًا وتم ان يكون معنى معدومًا والا فلم يسبقه امكان وجوده الى آخر ما ق وهذا بعينه عدم الفرق
بين امكانه لا و لا امكان له فكيف ذلك قلت ليس غرض الشيخ من كون الامكان معنى موجودًا ان الامكان
صفة وجودية اى موجودة فى الخارج بنفسها بل غرضه انه معنى موجود اى له منشأ انتزاع فى الوجود الخارجى
هو مادة للحادث او موضوع له وظاهر انه لو لم يكن له منشأ انتزاع فى الخارج لم يكن فى نفس الامر فلا يمكن ان
يتصف به شئ فى نفس الامر لان مناط صدق الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقته لما فى نفس الامر كما سبق
فى الكتاب واذا لم يكن الشئ متصفا به فى نفس الامر فهو معنى كونه لا امكان له لكن صاحب المواقف لم يتفطن
لما ذكرنا فنسب هذا الوجه الى الشيخ لاثبات كون الامكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد فى محل النزاع وذلك
خبط عظيم منه واعلم ان للمخالف اعنى الذاهب الى ثبوتية الوجوب والامكان لا الامتناع اذ لم يذهب اليه احد
تمسكات بعضها مختص بالوجوب وبعضها مشترك بين الوجوب والامكان اما المختص بالوجوب فهو انه لو كان
عدميا لكان العدم مقتضيا للوجود لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل
ان يقتضيه والجواب ان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى ولا استحالة فى ان
يكون مفهوم معدوم فى الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم فى الخارج هو الوجود على ما
مر ان الوجود ليس بموجود فى الخارج وانما المحال هو ان يكون العدم اقتضاء للوجود او يكون المعدوم مقتضيا
له وليس كذلك واما المشترك بين الوجوب والامكان فوجوه الاول انهما لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين
لان نقيضيهما اعنى اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع بل على المعدوم مطلقا مع القطع بان
الوجودى لا يصدق على المعدوم ولان العدم جزء منهما وما جزؤه معدوم فهو معدوم وكون النقيضين عدميين
اعنى المعدومين هو معنى ارتفاعهما والجواب انا لا نم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع
كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما اشتهر من انه لا تقابل بين العدميين على تقدير التسليم فالمراد
بالعدمى هناك ما يكون السلب داخلا فى مفهومه لا ما يكون معدوما كما فيما نحن فيه وما ذكر من ان ارتفاع النقيضين
مح بل معنى ارتفاع النقيضين فى المفردات هو ان لا يصدقا على شئ واحد فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب
مثلا على شئ بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاع النقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود و
الثبوت فى انفسهما نعم معنى ارتفاع النقيضين فى القضايا هو ان لا يصدق القضيتان المتناقضتان فى انفسهما
ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب مثلا قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كما ان النسب من المساواة
والعموم والخصوص والمباينة فانها فى المفردات يكون باعتبار صدقها على الشئ وفى القضايا باعتبار صدقها
على الشئ وفى القضايا باعتبار صدقها فى انفسها وثبوت مدلولاتها الثانى انهما لو كانا عدميين اعتباريين
لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا ولا الممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره و
الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشئ الا باعتباره واللازم باطل
للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد العقل او لا وسواء فرضهما او لا والجواب النقض بالعدم
والامتناع والحل بان اتصاف الذات بصفة فى ظرف لا يقتضى كون تلك الصفة موجودة فيه على ما مر الثالث

المسئلة الحادية والعشرون

المسئلة الحادية والعشرون فى ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم الى ما بالذات والى ما بالغير

ما مر فى كلام المص فانه غير مختص بالامكان بل جار فى الوجوب ايض كما لا يخفى المسئلة الحادية والعشرون
فى ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم الى ما بالذات والى ما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط
فههنا حكمان اشار الى الاول منهما بقوله والوجوب شامل للذاتى وغيره وكذا الامتناع ومعروض ما بالغير منهما
ممكن فالوجوب الذاتى وكذا الامتناع الذاتى هو الذى يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب الغيرى
وكذا الامتناع الغيرى هو الذى حصل للذات بسبب الغير كما يحصل للممكن بالنظر الى وجود علته او عدم علته
كما سبق فالممكن لما لم يكن ذاته سببا لوجوده ولا لعدمه فيعرض له الوجوب من وجود علته والامتناع من عدمها
فمعروض الغيريين ليس الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لكون كل منهما سببا لما له من الوجوب
او الامتناع فلو استند الوجوب او الامتناع مع كونه مستندا الى الذات الى الغير ايض لزم توارد العلتين على
معلول واحد وهو مح لما سبق واشار الى الثانى منهما بقوله ولا ممكن بالغير لما تقدم فى القسمة الحقيقية يعنى لو
امكن ان يحصل لشئ ما امكان بسبب الغير فاما ان يكون فى حد ذاته ممكنا بالذات اذ لا خلو من الثلثة لما
تقدم من ان القسمة بين الثلثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين فان قلت امتناع الانقلاب انما هو فى
الذاتى بان ينقلب الوجوب بالذات مثلا الى الامكان بالذات وهذا الامكان الحاصل بالغير ليس امكانا
بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات او الممتنع بالذات اليه قلت معنى الامكان بالذات هو ان لا يقتضى
الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبتها اليهما على السواء فهذا المعنى سواء كان بسبب الذات او بسبب الغير
يمتنع انقلاب الوجوب والامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتى هو ان يقتضى الذات الوجود ومعنى
الامتناع الذاتى ان يقتضى الذات العدم فيمتنع انقلاب عدم اقتضاء احدهما الى اقتضاء احدهما وبالعكس
فان قيل ما الفرق بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير وبين الامكان بالغير حيث لا يلزم من طريان احد
الاولين على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم من طريان الثالث على الواجب بالذات او الممتنع الانقلاب قلنا
الفرق هو ان الامكان الذاتى عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضائها لعدمهما فلا ينافى الوجوب
الغيرى والامتناع الغيرى الذى هو اقتضاء الغير لاحدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين
فان احدهما اقتضاء الذات الوجود واباؤها عن العدم والآخر اقتضاء الذات العدم واباؤها عن الوجود
فيتنافيان اقتضاء الغير لمساواتهما بالنظر الى الذات لان مساواتهما لها يقتضى جواز زوال كل منهما عن الذات
مع اقتضاء الذات اياه واباؤها عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول ان يكون اعتبار
الغير لغوا فى حصول معنى الامكان حيث فرض حصوله مع عدمه ايض فان قلت لعل حصول الامكان للذات
بالذات مشروط على انتفاء الغير فاذا وجد يكون حاصلا له بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل
التعاقب وهو جائز قلت فللغير مطلقا سواء كان وجود الغير او انتفاؤه او القدر المشترك بينهما بل القدر
المشترك بين الذات والغير بهذا المعنى الذى هو غير الذات ايض لا محذور مدخل فى حصول الامكان للذات
فلا يكون بالذات فتفطن وح يمكن استناد بطلان الاول الى لزوم توارد العلتين ايض كما لا يخفى وكما
ظهر من قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن ان الممكن مع كونه معروضا للامكان الذاتى معروض للوجوب

والامتناع الغيريين اراد ان يشير الى جهة عروض كل منهما فقال وعروض الامكان عند عدم لعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية وعلتها يعني عروض الامكان للمهية الممكنة انما هو من جهة كون المهية مقطوع النظر عن اعتبار الوجود وعلته معها وان كانت مجامعة معهما وقوله وعلتها اى علة المهية لان علة المهية علة لوجودها او لعدمها وعند اعتبارهما اى الوجود والعدم بالنظر اليهما اى المهية وعلتها يثبت ما بالغير اى الوجوب بالغير او الامتناع بالغير فبالنظر الى علة المهية يعرض الوجوب والامتناع اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع المهية يلحقها الوجوب اللاحق الذي هو الوجوب بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة المهية يلحق المهية الوجوب السابق الذي هو المراد من قولهم الممكن ما لم يجب لعلته لم يوجد واعلم ان الوجوب السابق مختص بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة واما الوجوب اللاحق فالظ انه ايض كك لانه بازاء الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور فيه الوجوب السابق وايض الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى المهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود زايدا على المهية حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين المهية فاعتبار الوجود في الواجب بالذات الذي وجوده عين مهيته كما سيأتي مع ذات الواجب لا يصير منشأ للوجوب اللاحق وقول المص فيما بعد ويلحقه وجوب لاحق لا يخ عنه قضية فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا في الواجب فان القضية الفعلية انما يكون بازاء الممكنة فلا يطلق في الواجب ولو سلم فالمراد ما يكون من الممكنات لكون الكلام هناك في الممكن وبهذا يندفع ما اورده المحقق الدواني على المص من انه صرح هٰهنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايض اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخ عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن هذا وقوله ولا منافاة بين الامكان والغيري اى بين الامكان الذاتي والوجوب والامتناع الغيري تصريح بما علم التزاما من قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن والغرض هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من المنافاة ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون متفرعا على السابق ويكون مع ذلك موقفا لبيان دفع التوهم لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين المهية والوجود وهو على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره فكان الامكان على قسمين امكان وجود الشيء في نفسه وامكان وجوده في غيره ولما كان كل موجود في غيره موجودا مط من غير عكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود في غيره ممكن الوجود مط من غير عكس فقال وكل ممكن العروض اى الوجود للغير بالحلول فيه لا مط ذاتي اى ممكن ذاتي على الاطلاق من غير عكس اى ليس كل ممكن ذاتي على الاطلاق ممكن الوجود والحلول في غيره اما الاول فلان الوجود في غيره قسم من الوجود المطلق فالممكن الوجود لغيره لا يكون الممتنع الوجود وهو ظ ولا الواجب الوجود لان الموجود في غيره محتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق واما الثاني فلان من الممكنات ما هو محل آخر كالهيولى واما كل ممكن الوجود للغير على الاطلاق سواء كان بالحلول او لا فلا يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشيء لغيره لا يستدعي ثبوت الثابت في نفسه كما في العمى والحق ان ثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوته في نفسه الا ان الثبوت في نفسه اعم من ان يكون بعينه الحي بين

والعكس وعلته

الموقف الثالث في ان كل ممكن بالوجود في غيره ممكن الوجود مطلقا

ذلك الثابت كما في الموجودات الخارجية وبمنشا انتزاعه كما في المحمولات الاعتبارية لا يقال لا حاجة الى تخصيص الوجود للغير بالحلول فيه نعم ينبغي حمل الامكان على الامكان العام لئلا ينتقض بالواجب لوجود فانه ممكن الوجود الحمل على الغير وليس بممكن الوجود في نفسه بالامكان الخاص لانا نقول الحاجة الى التخصيص باقية لنفي العكس كما لا يخفى

المسئلة الثانية والعشرون في ان علة افتقار الممكن الى العلة ماذا فقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخري المتكلمين الى انها الامكان والقدماء منهم الى انها الحدوث وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شطرا وبعضهم الى انها هو معه شرطا واختار المص قدس سره مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة اى علة وجوده وان لم يتصور غيره اى غير الامكان كالحدوث وغيره تقرير هذه الحجة ان العقل اذا لاحظ مثلا الموجود مثلا من حيث انه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم يلاحظ امرا آخر طلب لا محالة علة وجوده وذلك لجزمه بالبديهة بان احد المتساويين لا يمكن ان يترجح الا لمرجح وذلك المرجح هو المراد من العلة هٰهنا فالعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلة مع المع فان قيل العلم بالمع ايض يستلزم العلم بالعلة ايض وبمعلولها آخر لها فلا يحصل الجزم بان الامكان علة للافتقار قلنا العلم بالمع يستلزم العلم بعلة ما لا بعلة معينة على ان كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان لا يذهب اليه وهم ولا يستلزم وحده العلم بمع آخر لها بل مع العلم بصدوره عنها والعلم بالامكان وحده يستلزم العلم بالافتقار بخصوصه وقد يتصور العقل وجود الحادث فلا يطلبها اى علة وجوده دليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار تقريره ان العقل قد يتصور الموجود من حيث هو حادث اى موجود بعد عدم من دون ان يلاحظ ان عدمه السابق مساو لوجوده اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك لانه لا يجزم بان له علة لتجويزه في هذه الملاحظة كون الوجود ضروريا له غير مساو لعدمه نظرا الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم بالافتقار فليس علة له لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمع وقد يتكلف بجعل هذا الدليل عاما لابطال الجزئية والشرطية ايض بان المراد فلا يطلبها من جهة العلم بالحدوث لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا فتدبر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب حجة لابطال كون الحدوث له مدخل في علة الافتقار مط سواء كان بالاستقلال او بالجزئية او بالشرطية تقريرها ان الحدوث كيفية للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان علة للحاجة او جزءا او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب فان قيل الامكان ايضا كيفية النسبة بين المهية والوجود متاخر عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما هو كيفية النسبة بين المهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين المهية والوجود الحاصل لها ولهذا يوصف المهية بالامكان قبل اتصافها بالوجود بخلاف الحدوث فانه مسبوقية الوجود الحاصل للمهية بالعدم ولا شك في تاخره عن الايجاد لصحة ان يق اوجد فحدث وبذلك يتم المط سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايض اولا وبالجملة لا يتصف المهية بالحدوث الا حال الوجود لا قبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان مرادهم

المسئلة الثالثة والعشرون في ان علة افتقار الممكن الى العلة ماذا فيه احتمالات

كون الحدوث بالفعل علة للحاجة ويستبعد ان يقول به عاقل اما لو ارادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد
لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا يتاخر عن الوجود اى كون المهية موجودة بل عن المهية ومفهوم الوجود كالامكان
بعينه قلنا اذا فسر الحدوث بذلك لزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا وهو بط
بالضرورة لا يق انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه وليس ذلك اصطلاحا جديدا
بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي كما قالوا الجوهر الموجود لا في موضوع ثم قالوا ان المراد منه مهية اذا وجدت كانت
لا في الموضوع على انه يمكن ان يق المراد هو الحدوث بالقوة فيندفع هذا الوهم راسا لانا نقول معلوم بالضرورة
امتناعهم عن اطلاق الحادث على الممكن حال عدمه وليس ذلك الا ان مرادهم من الحدوث بالفعل كيف ولو كان
مرادهم ما ذكرت لوجد ذلك احيانا في كلامهم ولو نادرا ولا معنى للاصطلاح الجديد سوى ذلك وليس كل حال
الجوهر كما لا يخفى فاعلم ان هذه المسئلة فرع على مسئلة حاجة الممكن وهي ستاتي في الكتاب بعد عدة مسائل
فكان الاولى ان يتاخر عنها وقد وقع في نسخة شرحها العلامة الحلية مسئلة الحاجة ههنا لكن عقيب مسئلة
علة الحاجة مع كونها واقعة فيما سيأتي ايض ولعله سهو **المسئلة الثالثة والعشرون في نفي الاولوية الذاتية**
ليتبين تساوي طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فان ذلك لم يلزم من القسمة فان الممكن الخارج منها هو ما لا يقتضي
بذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون واحد منهما ضروريا له ولا ينافي ذلك كونه اولى بالنظر الى ذاته اولوية غير
بالغة الى حد الضرورة فالجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء ولا اولوية لاحدهما
على الاخر وقيل العدم اولى بالممكن مط اما لتوهم عدم الحاجة في حصول العدم الى سبب واما لان الحاجة في
طرف العدم اقل لحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود فهو اسهل وقوعا والحاجة في طرف الوجود
انما هي الى تحقق جميعها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان الممكن كما يستند وجوده الى وجود علته يستند
عدمه الى عدمها واما الثاني فلانه لا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض اولم يتحقق
وهذا لا يقتضي اولوية العدم نظرا الى ذاته بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم والحاصل ان سهولة عدمها
بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولوية لذاتها وقيل اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم
وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى به والا فالعدم وفسادهما ايض ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير
لا الى ذات الممكن وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع
البقاء عليها ولا يخفى فساد ذلك فان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وصحة تلك الاشياء لاقتضائها التقضي
والتجدد غير قابلة للبقاء قال شارح المقاصد والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود او العدم
ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه ح يكون واجبا او ممتنعا فان قيل هذا
انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الاخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى الى عدم المرجح الخارجي
وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير
لا بالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او
العدم لا الى حد الوقوع بل لزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناع

اى ظ امتناع المعنى الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها بابقائها على احد الوقوع فهي غير واردة
على محل النزاع اقول فهو جعل بطلان الاولوية الكافية في الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان الاولوية
الغير البالغة الى حد الوقوع محلا للنزاع والظ ان محل النزاع والمسئلة هو الاول لا الثاني فانهم جعلوه
مقدمة لحاجة الممكن الى المؤثر واهتموا فيه غاية الاهتمام لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع كيف ولبينا
الادلة الدالة على بطلان الاولوية الذاتية على حد الوقوع ادل دليل على كون محل النزاع هو الاولوية الكافية
في الوقوع نعم من قال باولوية العدم بالممكن مط او بالاعراض السيالة كما مر الظ ان مراده من الاولوية هي الاولوية
بالمعنى الاخير لا الاولوية الكافية واما ما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية ضروريا فعلى تقدير التسليم
ليس ضروريا جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب خارج لكون الواقع واجبا او ممتنعا غير
ضروري فان الواجب مثلا ليس مجرد ما يستغني في الوجود عن الغير بل ما يستغني في ضرورة الوجود عن الغير
فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها قريبة من الضروري كما اشار اليه المص بقوله ولا يتصور اولوية
احد طرفي الممكن لذاته بحيث قال ولا يتصور ولم يذهب الى الاستدلال اراد انها غير معقولة وذلك لانا لو فرضنا
ان للممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا كون تلك الاولوية كافية في وقوع احد طرفيه يلزم
اما ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا ويلزم الانقلاب واما ان لا يكون ذاته ح فيكون الاولوية
اولوية ذاتية غير متصور وبيان الملازمة انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الاخر
كان ذلك الطرف ممتنعا والطرف الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا بسبب
فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب وهو افحش من ترجح احد المتساويين بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى
بل لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع زوال ما
بالذات فيلزم الامر الثاني فان قيل ان اريد امكان الطرف طريان الاخر وعدم امكانه نظرا الى ذات الممكن
فيرد ان امتناع زوال ما بالذات انما يلزم لو كانت ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا
كان اقتضاؤها لها على سبيل الاولوية ايض فلا اذ الخصم لا يسلم امتناع زوال ما يقتضيه الذات على سبيل
الاولوية وهل النزاع الا في ان الممكن يجوز ان يقتضي اولوية احد طرفيه مع امتناع الطرف الاخر لا دائما بل
امكان الطريان وعدمه في نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فيرد انا لا نم ان امتناع طريان الطرف الاخر
في نفس الامر يستلزم كون الطرف الراجح واجبا فان الواجب ما يمتنع مقابله نظرا الى الذات لا مط وههنا
يجوز ان يكون طريان الطرف المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى الرجحان الذي اقتضته الذات
فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والواجب على ما اخرج من تعريفه ما يجب وجوده من غير
التفات الى غيره فما يجب وجوده نظرا الى الغير الذي هو الرجحان لا يكون واجبا وايض السبب انما يجعل مسببه
اولى اذا كان واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي
الممكن اولى في زمان واحد ضرورة احتياجهما الى سبب وذلك مح وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح
اصلا فلا يصير المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يق يكفينا

امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو ايضا ممتنع لانا نقول منع امكان سبب الممكن فانه كما
جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات جاز ان تكون ممتنعة بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى عدم العقل الاول
قلنا نختار اولا ان المراد امكان الطريان وعدمه بالنظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن تقتضي الاولوية
على سبيل الوجوب حيث فرضناها كافية في اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز
تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في ذلك الرجحان فلم يكن
الذات كافية فيه هف ونختار ثانيا ان المراد امكان الطريان وعدمه في نفس الامر ونجيب عن الاعتراض الاول
بان الذات مع الرجحان المستند اليها اذا كان مقتضية لوجوب الوجود كان مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود
عنها ولا نعني بالوجوب الا هذا ولا يقدح في ذلك اعتبار الواسطة اذا كانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثاني
بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان لسبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا يتوقف اولوية الطرف الراجح على
عدم ذلك السبب فلا يكون الذات كافية فيها فان قيل فالاولوية المنفية كما ذكرت هي الاولوية التي تكون
الذات كافية فيها وتكون تلك الاولوية كافية في وقوع الممكن وح فللقائل ان يقول يجوز ان يكون هناك
اولوية لا يكون الذات كافية فيها بل يحتاج في اقتضائها الى عدم الطرف المرجوح او يكون الذات كافية فيها
ولا يكون هي كافية في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العدم المذكور ونفرض على اي التقديرين ان يكون الطرف
الاولى هو الوجود وانه ليس هناك سبب للعدم فيوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فينسد باب اثبات الصانع
كما في صورة الاولوية الكافية قلت الذات اذا كانت غير كافية في الاولوية او الاولوية [illegible] فيه [illegible] لم يكن
مبدأ فعلية الطرف الاولى من الذات فوقوع الاولى اذا كان هو الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة كما اذا
لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر ايضا انه بعد نفي الاولوية الكافية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى العلة
ولا اثر لفرض الاولوية اذا لم تكن كافية في انتفاء التساوي فثبت مذهب الجمهور من ان طرفي الممكن بالنظر الى
ذاته على السواء اي في الوقوع وفي الحاجة الى علة في الوقوع وفي الحاجة الى علة في الوقوع سواء فرض هناك اولوية
بالنظر الى ذات الممكن غير كافية في الوقوع او لا هذا ثم ان سيد المدققين اخذ الاولوية الذاتية على وجه
آخر وهو انه كما ان الواجب ما يجب له الوجود او العدم بالقياس الى نفسه لا ما يقتضي ذاته وجوب احدهما كذلك
يقول الخصم ان الممكن موجود لان الوجود الحق اليق به بالنظر الى ذاته من العدم في نفس الامر من غير ان يكون
هناك علية واقتضاء من الذات وح لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء
والعلية الا بعناية كما قيل وهي ان يقال لما وجب كون الذات كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية لوقوع
الطرف الراجح سواء كانت الكفاية على سبيل العلية او الاستحقاق فنقول ان امتنع الطرف الآخر نظرا الى
الذات لزم خلاف الفرض وان جاز نظرا اليها يلزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه عن الذات و
ذلك مع تخلف المقتضى عن المقتضي فان ذلك انما يستحيل لان المقتضي اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا
في وقوع المقتضى والاوجه في ابطاله هو ان الحصول من دون الاقتضاء مما لا معنى له وقياسه على الواجب
ليس بصحيح فان الوجود في الواجب عين ذاته فلذلك لا يمكن ان يكون هناك اقتضاء وعلية واما ههنا

فلا يمكن كون الوجود الاولى عين ذات الممكن والا لاستحيل انفكاكه عنه فلا يكون اولى بل واجبا كما لا يخفى

المسئلة الرابعة والعشرون في ان الممكن ما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد وكذا ما لم يجب عدمه من العلة
لم يعدم والى اشار المص بقوله ولا تكفي الخارجية اي لا يكفي الاولوية الناشئة من العلة الخارجية عن ذات
الممكن في وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل ما لم يجب احدهما من العلة لم يقع وهذا اشارة الى
ان الاولوية الخارجية متصورة لكنها ليست بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لم تكن متصورة
اما ان الاولوية الخارجية متصورة فلانها لو فرضت وفرض وقوع الممكن بمجردها لا يلزم الانقلاب ولا
زوال ما بالذات فانه وان لم يمكن طريان الطرف الآخر لم يلزم ان تكون الاولوية وجوبا اي وجوبا ذاتيا
فلم يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما مر وان امكن لم يلزم جواز زوال ما بالذات بل زوال
ما بالغير بغير آخر ولا امتناع فيه واما انها ليست بكافية فلما اشار اليه بقوله لان فرضها لا يحيل المقابل
اي لان فرض الاولوية الخارجية لاحد الطرفين لا يجعل الطرف المقابل للاولى محالا ممتنع الوقوع والا لم
يكن اولوية خارجية بل وجوبا بالغير فيمكن مع تلك الاولوية وقوع الطرف المقابل كما يمكن وقوع الطرف
الاولى فالوقوع مع تلك الاولوية واللاوقوع معها كلاهما متساويان فان الاولوية قد اعتبرت مع الذات
في كلا الطرفين فلا يتعين احدهما بها مثلا الممكن الاولى له الوجود يمكن عدمه كما يمكن وجوده فليس احدهما
راجحا على الآخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية الماخوذة مع الذات يلزم ترجح احد المتساويين
بلا مرجح ولو فرض وقوعه بمرجح آخر غيرها نقلنا الكلام اليه فلا بد من انتهائها الى الوجوب اي الى مرجح
يجب به وجود الممكن مثلا لئلا يلزم التسلسل على انا نقول مع جميع تلك المرجحات المتسلسلة الغير المتناهية
اما ان يجب وجود الممكن وهو المطلوب والا فيلزم الترجح من غير مرجح فظهر ان الممكن ما لم يجب احد طرفيه لم يمكن
وقوعه وهو المط قال المحقق الشريف وقد يمنع الاحتياج الى مرجح لم لا يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه
الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس هذا بممتنع بديهة انما الممتنع بديهة وقوع احد المتساويين او المرجوح
انتهى وانت بما قررناه خبير بسقوط هذا المنع واشار ثم قال الاولى ان يقال العلة التي يقع بها الوجود لا بد
ان يتعين الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في
وقت آخر فاختصاص احدهما بالوقوع ان لم يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الآخر يلزم ترجح احد المتساويين على
الآخر بلا مرجح واعترض عليه المحقق الدواني بان الممكن ربما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا الا انه يجوز
وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان وعلى تقدير تسليم ذلك يمكن
ان يقال انه ممتنع بالنظر الى الرجحان الناشئ من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت
امتنع تخصيص بعضه بالوجود والآخر بالعدم من دون مرجح آخر اقول هذا وارد على ذلك التقرير لكن
لو قررنا بانه لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فيمكن ان يقع بدل الوجود العدم فاختصاص احدهما بالوقوع
يحتاج الى مرجح آخر لم يرد عليه ذلك واعلم ان هذا الدليل النافي للاولوية الخارجية ينفي الاولوية الذاتية
ايضا لو كانت متصورة كما لا يخفى وهو سابق ولحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية يعني ان كل ممكن فهو

محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده او عدمه وهو الوجوب المذكور الذي اعني بيّنا ان الممكن ما لم يجب وجوده او عدمه عن العلة لم يقع وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول الوجود او العدم بالفعل وهو الذي يقال له الوجوب بشرط المحمول ولا يمكن ان يعبّر عن هذا الوجوب بقضية فعلية فان كل شيء حمل عليه شيء آخر فهو واجب بثبوت هذا المحمول بالضرورة فموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا بالحقيقة بل موضوع السابق هو الماهية غير ماخوذة مع الوجود والعدم وموضوع اللاحق هي ماخوذة مع احدهما فهما متغايران تغاير البسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وبين الامتناع بالغير والوجوب بالغير منع الجمع كالنقيضين اجيب بان سبق الوجوب على الوجود سبق بالذات لا بالزمان فليس الوجوب الا في زمان الوجود والامتناع الا في زمان العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا غير معقول لانه اما ان يراد به احتياج الوجود اليه في الخارج فهو باطل لانهما ليسا متميزين في الخارج ليتصور توقف احدهما على الآخر ولو فرض فالوجوب يتوقف على الوجود لكونه صفة له متاخرة عنه او في الذهن وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فان العقل يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة الا التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا اجيب بان جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل المختار لان الوجوب ينافي الاختيار وحينئذ ينتقض دليلكم اجيب بان الاختيار اذا كان من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والامكان لازم والا يجب للماهية او يمتنع اي الامكان لازم لماهية الممكن غير منفك عنها والا لزم صيرورة الماهية واجبة بالذات او ممتنعة بالذات لامتناع الخلو عن الثلثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين فانهما منفكان لاحتمال زوال الغير وهذه مسئلة على حدة اوردها في خلال مسئلة وجوب الممكن لئلا يتوهم ان عند عروض الوجوب يرتفع الامكان وقد يستدل على ذلك بان الامكان لو لم يكن لازما لماهية الممكن بل يكون حادثا بعد ما لم يكن فان كان حدوثه لازما لنفسه فيكون الامكان ممكنا في نفسه لحدوثه واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان ويتسلسل وان لم يكن حدوثه لازما لنفسه بل جاز حدوثه لا لعلة يلزم انسداد باب اثبات الصانع وايضا ان توقف حدوثه للماهية على حادث آخر يتسلسل والا فاختصاص الحدوث بوقت دون غيره ترجيح بلا مرجح قال صاحب المواقف والحق ان الدعوى اظهر من هذين الدليلين وربما يشكل على لزوم الامكان لماهية الممكن بان حدوث العالم غير ممكن في الازل للامتناع ازلية الحدوث ثم يصير ممكنا فيما لا يزال فثبت حدوث الامكان بعد ما لم يكن وايضا يحدث امتناع المقدور للممكن بعد الوجود لامتناع تحصيل الحاصل والجواب عن الاول ان ازلية

الامكان وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم منه كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وقال شارح المواقف هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان ما كان ازليا اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع الاجزاء الازلية بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى فالحق في الجواب هو التزام امكان الازلية للعالم امكانا ذاتيا وذلك لا ينافي الحدوث الثابت للمانع غير الذات والجواب عن الثاني ان كون المقدور مقدورا امر اعتباري لا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناش من اخذ الوجود مع المقدور فلا ينافي الامكان الذاتي ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم اي الممكن الواجب بشرط المحمول يكون جائز العدم مع كونه واجبا بشرط المحمول لبقائه على طبيعة الامكان ولا منافاة لان الوجوب ناش من الشرط والامكان حال للماهية من حيث هي لا بشرط وهذا دفع لتوهم المنافاة بين الوجوب اللاحق والامكان كما ان الاول لدفع توهم المنافاة بين الوجوب السابق والامكان فتدبر فهذا الحكم مخصوص من الفعليات بالممكن بقرينة المقام فلا يرد ان قولنا واجب الوجود موجود قضية فعلية لا يخلو عن الوجوب اللاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم والمراد بالعدم في قوله جواز العدم اما عدم الوجود لكون الوهم المذكور مما يتاتى في جانب الوجود دون العدم او لان حال العدم يعرف بالمقايسة واما عدم المحمول سواء كان وجودا او عدما فيكون قوله وليس بلازم تاكيدا لمقارنته جواز العدم اي ليس وجوب الفعليات لازما لماهية الممكن لان وجوب الفعليات لاحق وجوب بالغير وقد عرفت انه غير لازم وعلى الاول يكون تاسيسا الا ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم ومن مقارنته جواز عدم الوجود لا يلزم جواز عدم الوجوب الذي هو اعم ويدل على الاول قوله ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص فان التمام والكمال انما يطلق في جانب الوجود ولا يستعار في الاطلاق على جانب العدم ولذلك قالوا الوجوب انما هو تاكد الوجود وقوته والامكان ضعفه فامكان الوجود نقص في الوجوب ووجوب الوجود تمام وكمال فيه لان الممكن في حد الامكان موجود بالقوة فاذا صار موجودا بالفعل والغرض من هذا الكلام تحقيق نفي المنافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري فليتدبر

المسئلة الخامسة والعشرون في الامكان الاستعدادي اعلم ان لفظ الامكان قد

قد يطلق على معنى آخر غير المذكورة وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئا آخر كتهيؤ النطفة لصيرورتها انسانا وتهيؤ
الطفل لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له نسبة الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فبالاعتبار الاول يقال
له الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة لان تصير انسانا وبالاعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي
والامكان الوقوعي ايضا فيقال ان الانسانية يمكن ان توجد في النطفة ولا يمكن ان توجد في المدرة ولو قيل ان
النطفة يمكن ان تصير انسانا كان معناه ما ذكرناه وهذا غير كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة
بمعنى الامكان الذاتي للانسان فان معنى ذلك ان وجود الانسان قد صار بعض شرائطه متحققا وبعض موانعه
مرتفعا وليس ذلك بمعتبر في الامكان الذاتي فان الامكان الذاتي للانسان بالنسبة الى النطفة والمدرة
على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي فان الامكان الاستعدادي امكان ذاتي ماخوذ مع تحقق
بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فمغايرته لا محالة مغايرة الكل للجزء فقول المصنف والاستعداد اشارة
الى الامكان الاستعدادي بان يراد نسبة الاستعداد الى المستعد له لا الى المستعد قابل للشدة و
الضعف لان تحقق بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فان امكان الانسانية
للنطفة اشد من امكانها للغذاء واضعف من امكانها للمضغة وكذا امكان الكتابة للطفل اشد
من امكانها للجنين واضعف من امكانها للمترعرع وهو صفة وجودية من شانها العدم بعد الوجود او
بعد العدم كما اشار اليه بقوله ويعدم اي بعد ان كان موجودا اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء
الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد انه كان معدوما بحدوث بعض الاسباب وانتفاء بعض الموانع وقوله
للمركبات اشارة الى ان ما له امكان استعدادي فلا بد ان يكون مركبا بوجه لان كل ما له امكان الوجود في
الغير اما صورة واما عرض فيكون ماديا محتاجا الى المادة بالمعنى الاعم للموضوع بل المتعلق ايضا كالبدن
للنفس وكل مادي ولو بالمعنى الاعم مركب ولو بوجه ما فلا يقدح في حصر الاستعداد على المركبات ثبوت
الاستعداد في النفوس وساير الصور والاعراض هذا اذا كان المراد من قوله للمركبات ان الاستعداد
لها اما اذا كان المراد ان محله ومعروضه المركبات كما قيل فلا اشكال الا انه يبقى لا شك ان النفس موضوع
للاعراض ومحل لاستعدادها مع عدم تركبها فيرجع في الجواب عن ذلك الى ما ذكر فليتفطن وما قيل ايضا
اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لماله مادة وكل مادي
مركب لكن المصنف سيبطله فاورد عليه ان ما سيبطله المصنف هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه
اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة اذ الحوادث عند المصنف كما لا يحتاج الى الاستعداد فلعله
انما يتحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث وهو المركبات وهو غير الامكان الذاتي المعروف لكونه
صفة وجودية قابلة للشدة والضعف بخلاف الامكان الذاتي وايضا الامكان الاستعدادي قائم
بمحل الممكن فان استعداد الصورة الانسانية قائم بالنطفة بخلاف الامكان الذاتي

المسئلة السادسة في تقسيم الوجود بحسب اتصافه بالحدوث والقدم

والشروع في تقسيم الوجود بحسب اتصافه بالحدوث والقدم فان المتصف بهما بالذات هو الوجود
واما الوجود فباعتباره بالعرض اعلم ان حقيقة الحدوث والقدم عند الحكماء هي مسبوقية الوجود بالعدم

كما هو المتبادر من لفظ الحدوث فان عدم مسبوقيته به وكل منهما زماني وذاتي فالحدوث الزماني هو مسبوقية
وجود الممكن بعدمه المقابل له وهو العدم الذي يحصل للممكن من عدم علته التامة كما ان وجوده يحصل له من وجود
علته التامة ويقال له العدم الواقعي وقد يقال له العدم الزماني ايضا لان من شانه ان يحصل في زمان لانه لا يكون
الا في زمان والقدم الزماني ما يقابله اعني عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له لا مطلقا والحدوث الذاتي
هو مسبوقية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو العدم الذاتي الجامع للوجود الحاصل للممكن من العلة
وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات للوجود وقد يقال له لا استحقاقية الذات للوجود عن ذاتها وهو من لوازم
الممكن والقدم الذاتي ما يقابله وهو مختص بالواجب الوجود لذاته ولما كان المتبادر من العدم عرفا العدم المقابل
للوجود اعني العدم الزماني بالمعنى المذكور خص المتاخرون تفسير القدم والحدوث بعدم المسبوقية بالعدم
والمسبوقية بالعدم والمسبوقية به بالزمانيين وفسروا الذاتيين بعدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وهذان
متساويان لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به لان وجود الممكن كما هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك
مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس وعلى هذا فمطلق الحدوث والقدم مفسر بعدم المسبوقية بالغير في الجملة وبا
لمسبوقية به كذلك فان كان الغير عدما فالزمانيان وان كان مطلقا فالذاتيان واما من قال ان الحدوث هو
المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات فالذاتي وان كان بالزمان فالزماني فالظاهر انه اراد ما
اعم من الذاتي والزماني الا انه جعل سبق الذاتي بالذات وسبق الزماني بالزمان واما ما اورد عليه من ان
العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة او جزء علة ولا يمكن ذلك في الممكنات المستمرة الوجود
ازلا عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا فتحقيقه عن قريب تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى واما المتكلمون فلا يطلقون
الحدوث الا على مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له ولا يعتبرون العدم الذاتي في الحدوث مطلقا ولا يقسمون
الحدوث الى الذاتي والزماني بل يحصرونه في الزماني سواء سبق العدم بالزمان على الوجود بالزمان او بالذات
على اصطلاحهم اذا عرفت ذلك فقول المصنف والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث
تفسير للقديم الذاتي والزماني وللحادث الذاتي والزماني على راي المتاخرين فالقديم الذاتي هو الوجود
الغير المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير المسبوق بالعدم اي العدم
الزماني بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والحادث
الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والحادث الزماني هو الوجود المسبوق بالعدم
بالمعنى الذي عرفته فتقدير الكلام فقديم اما ذاتي او زماني والا فحادث اما ذاتي او زماني ثم ان كلا واحد
من القدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وهو الذي مر ذكره وقد يوخذ اضافيا فالقدم الاضافي كون ما مضى
من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر والحدوث الاضافي كونه اقل فالقديم الذاتي اخص من
الزماني فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كصفات الواجب تعالى عند القائلين
بها والعقول المجردة والافلاك وهيولى العناصر عند الحكماء والقديم الزماني اخص من القديم الاضافي
فان كل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس

كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن ولم يكن قديما بالزمان والحدوث الذاتى اعم من الحدوث الزمانى فان كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس اعنى ليس كلما هو مسبوق بالغير فهو مسبوق بالعدم واما بين الحدوث الاضافى والحدوث الزمانى فمساواة فان كلما كان زمان وجوده الماضى اقل فهو مسبوق بالعدم وكل مسبوق بالعدم فزمان وجوده الماضى اقل من زمان وجود ما ليس مسبوقا بالعدم وما يقال فى بيان اخصية الحادث الاضافى من الحادث الزمانى ان القديم الاضافى كالاب مقيسا الى ابنه حادث زمانى وليس من هذه الحيثية حادثا اضافيا وان كان حادثا اضافيا من حيثية اخرى اى مقيسا الى ابيه فالاب ماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزمانى من الحادث الاضافى فاورد عليه ان اعتبار الحيثية فى بيان مادة الافتراق تكلف غير متعارف بل المتعارف فيه انما هو اعتبار الذوات المتباينة بالذات لا بالحيثيات كيف ولو اعتبر ذلك فليكن القديم الزمانى ايضا من حيث عدم مقايسته الى الحادث الزمانى مادة افتراق القديم الاضافى عن القديم فيختل النسبة المذكورة بينهما وكذا يمكن القدح فى كثير من النسب ولما كان السبق معتبرا فى مفهوم القدم والحدوث وكونهما على معان مختلفة مع كونه من عوارض الوجود والعدم وكونه مسئلة على حدة اراد المصنف ايراد ذلك فى خلال مسئلة القدم والحدوث فقال والسبق ومقابلاه يعنى التاخر والمعية اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات فهذه معان ستة للسبق على ما اثبته المتكلمون وقد خالفوا الحكماء فى العدد بالسادس وفى مفهوم الثالث بيان ذلك ان اقسام السبق خمسة عند الحكماء على ما هو المشهور الاول السبق بالعلية وهو تقدم الفاعل الموجب لوجود معلوله اما بذاته واما باستجماعه لجميع ما يتوقف عليه تاثيره فهو لا ينفك عن وجود المع لكن العقل يحكم بان الوجود حاصل للمع من العلة وليس حاصلا للعلة من المع كما فى حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق انما هو فى العقل لكن بحسب الخارج ويقال له السبق بالذات ايض وما قال المحقق الشريف من ان تقدم العلة التامة بالمعنى المركب على المع نظرا الى ان مجموع المادة والصورة اللتين من العلل هو عين ماهية المعلول فلا يتقدم عليه وكذا المشتمل عليه مدفوع بالفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعروض لمعنى التالف والمعية من حيث هو معروض لا المركب للعارض والمعروض فانه امر ذهنى لا محض خارج عما نحن فيه وبين الاجزاء بالاسر فان الاجزاء بالاسر مغاير لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غير معتبرة مع الحيثية المعروضية لمعنى التالف بخلاف مجموع الاجزاء المعتبرة مع الحيثية المذكورة كما انه مغاير للكل الافرادى فما هو عين الماهية انما هو مجموع الاجزاء من حيث هو معروض للاجتماع المخصوص وما يتقدم على الماهية ويشتمل عليه العلة التامة بالمعنى المركب هو الاجزاء بالاسر اعنى ما هو معروض للاجتماع فلا اشكال اصلا وتوضيحه ان لاجزاء الماهية اربع اعتبارات احدها اعتبار كل جزء جزء اعنى مفاد القضية الكلية وهو المراد بالكل الافرادى وثانيها مجموع الاجزاء مع هيئة الاجتماع المخصوص العارض لها الذى هو امر عقلى اعنى مجموع العارض والمعروض وذلك المجموع ايض امر عقلى لا محض وثالثها مجموع الاجزاء لا مع الهيئة الاجتماعية المخصوصة بمعنى مجموع العارض والمعروض بل المعروض فقط لكن من حيث هو معروض للهيئة الاجتماعية المخصوصة على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ورابعها مجرد المعروض لا مع العارض

ولا

ولا مع حيثية المعروضية وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة فى مطلق الاجتماع والمعية بخلاف الاعتبار الاول اعنى الكل الافرادى اذ ليس معتبرا فيه ذلك وبينها مغايرة فى ان الاول منها معتبر مع الاجتماع المخصوص والثانى من حيث الاجتماع المخصوص لا معه والثالث لا مع الاجتماع المخصوص ولا من حيث الاجتماع المخصوص بل اما مع الاجتماع مط واما من حيث الاجتماع مط سواء كان هذا الاجتماع المخصوص او غيره وهذا هو المراد من الاجزاء بالاسر فان قلت المعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص لا محض فهو ايض داخل فى العلة التامة وان لم يكن داخلا فى مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخل فى العلة التامة وهو بهذه الحيثية عين المع فيعود الاشكال جزعا قلت كون الاجتماع المخصوص داخلا فى العلة التامة لا يستلزم كون مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخلا فيها كما لا يخفى على المتامل وقد يدفع الاشكال المذكور بالفرق بين المجموع معا مجتمعا وبينه لا مقابل منفردا وتوضيحه ان الحكم قد يكون على كل واحد بحيث لا يصح على المجموع وقد يكون على كل واحد وعلى المجموع ايض لكن لا معا كالدخول فى الدار لمجموع الانسان وقد يكون على المجموع معا كالحكم على العسكر بفتح البلاد وكسر الاعداء وغير ذلك فمجموع المادة والصورة ان اخذ على الوجه الثانى كان داخلا فى العلة التامة وان اخذ على الوجه الثالث لم يكن داخلا فيها وهو بهذا الاعتبار عين المعلول فتدبر واما ما يتوهم من عدم اعتبار العلة التامة فى السبق بالعلية مستندا بما ذكروا فى مثاله من حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وغيرها فمدفوع ايض بان المراد من العلة التامة ما لا يتوقف وجود المع بعد وجودها من حيث هى علة على امر خارج آخر ولا يقدح فى ذلك كون وجودها متوقفا على شئ آخر الثانى السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم بانه لا يتحقق الاثنين الا والواحد متحقق ويتحقق الواحد ولا تحقق للاثنين وهو ملزوم لجواز الانفكاك بين المتقدم والمتاخر من حيث التقدم بالطبع فان امتنع من جهة اخرى لا محذ وهذان التقدمان مشتركان فى معنى واحد يقال له التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال له التقدم بالطبع ايض فكل واحد من لفظى التقدم بالذات والتقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك وبين واحد من قسميه واشتراكهما فى معنى واحد من جهة واشتراكهما فى معنى واحد لا يقدح فى عدهما قسمين من السبق كما سيأتى الثالث السبق بالزمان وهو تقدم السابق الغير المجامع للمسبوق سواء كان عدم اجتماعه معه لذاتى السابق والمسبوق كتقدم الامس على اليوم او لامر آخر كتقدم الحادث الامسى على الحادث اليومى وعود لا محذ الى اجزاء الزمان فهذا التقدم يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان وثانيا وبالعرض لما يقارنها اذ ليس فى الموجودات شئ يتقضى وينصرم بذاته ويعرض بحسب التقضى والتصرم اجزاء غير مجتمعة فى الوجود سوى الزمان اذ الحركة ايض ليس لها ذلك الا بعد تعينها بمقدارها الذى هو المراد من الزمان وذلك بديهى لمن تصور ماهية الزمان ونبه المحقق الشريف على ذلك بقوله يدلك على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو واتجه ان يقال اذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه الحادثة اتجه ايض ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة

على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا تلك
لم يتقدم عليه وقد نوقش معه بان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت امس وهذه كانت اليوم انما هو لاجل
ان التقدم معتبر في مفهوم لفظة امس وكذا التاخر في مفهوم لفظة اليوم وايضا انقطاع السؤال يدل على عدم
الواسطة في الاثبات لا في الثبوت واجيب عن الاول بان امس اشارة الى قطعة معينة من الزمان وكذا اليوم
وعن الثاني بان عدم صحة السؤال بل لم يدل على عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت ايضا فان ظهور الواسطة
لا يحيل السؤال عنها بالمرة الرابع السبق بالرتبة ويقال له التقدم بالمكان ايضا كتقدم الامام على المأموم
وتقدم من يلي الصدر على من يليه وذلك تكون بين اشياء مرتبة بالقياس الى مبدإ محدود اما بحسب
الحس كما ذكرنا واما بحسب العقل كما في تقدم النوع العالي على المتوسط وهذا معنى قوله الحسية او العقلية الخامس
السبق بالشرف وهو كتقدم الفاضل والرئيس على المفضول والمرؤوس في اختيار امر مثلا هذا تقرير السبق
على مذهب الحكماء والمتكلمون وافقوهم في مفهوم السبق بالعلية وبالطبع وبالرتبة وبالشرف و
خالفوهم في مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني ان يكون الزمان خارجا عن السابق
والمسبوق فهم يخصونه بالزمانيات ويجعلون الواقع بين اجزاء الزمان قسما سادسا من السبق ويسمونه
سبقا بالذات ولا يحصرونه في اجزاء الزمان بل يجعلون سبق عدم الحادث كالزمان على وجوده من
هذا القبيل الكونه غير مجامع للوجود عندهم فهم يجعلون السبق السابق الغير المجامع مع المسبوق على قسمين
قسم يعرضه بسبب الزمان ويسمونه السبق الزماني وقسم يعرضه لذاته ويسمونه سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان
بعضها على بعض ليس بالعلية لانه يوجب الاجتماع في الوجود وهو ينافيه ولا بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف
لان شيئا منها لا ينافي الاجتماع في الوجود وهو ينافيه لا يقال سبق العلة المعدة سبق بالطبع مع انه لا يجوز
اجتماعها مع المعلول لانا نقول العلة المعدة ما لوجوده وعدمه كليهما مدخل في وجود المعلول فلكل منهما سبق بالطبع
عليه وسبق العدم يجامعه لا محالة وما لا يجامعه هو سبق الوجود وانما لزم ذلك بالعرض من حيث ان لعدمها
الطارئ ايضا مدخلا في وجود المعلول والا فهو من حيث هو سابق بالطبع لا ينافي الاجتماع معه على انه غاية ما في
الباب ان يكون لوجود العلة المعدة سبقان بالطبع وبالزمان فمن حيث السبق بالطبع لا ينافي الاجتماع
ومن حيث السبق بالزمان ينافيه ولا فساد فيه ولا بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان فهو قسم سادس
والجواب انه انما يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق كما اعتبروه
وليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون عروض السابقية والمسبوقية لهما
لذاتيهما ويكون عروضهما لغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان ولا استحالة فيه اصلا كما عرفت واذا
علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايفه واما اقسام المعية فلا خفاء في معية الرتبية
لمفهومين متساويين وكمتحاذيين ولا في المعية بالطبع كعلتين ناقصتين لمعلول واحد كمعلولين مشروطين
بشرط واحد ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعا وكمعلولين لعلة واحدة مطلقا عند المتكلمين
ومن جهتين عند الحكماء على اشكال فيه ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين كحوادث مجتمعة في زمان واحد

وكذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء واما في الحقيقية عندهم وفي الذاتية عند المتكلمين فلا يتصور في اجزاء الزمان
واما في غير اجزاء الزمان فلا برهان نفيا واثباتا والحصر في الاقسام الخمسة عند الحكماء والستة عند المتكلمين استقرائي
لا عقلي مردد بين النفي والاثبات فيمكن الزيادة عليها لو وجد قسم آخر كما سيجيء نعم ربما قيل في وجه الضبط على مذهب
الحكماء المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا الثاني هو التقدم بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتب
وهو التقدم بالرتبة او لا وهو اما ان لا يكون بينهما احتياج وهو التقدم بالشرف او يكون فاما ان يكون
محتاجا اليه علة تامة وهو التقدم بالعلية او لا وهو التقدم بالطبع وما قيل عليه من انه يلزم على هذا ان يكون
تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فمدفوع بما قد عرفت وان شئت قلت المتقدم ان احتاج
اليه المتاخر فان كان علة تامة له فهو بالعلية والا فبالطبع وان لم يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان
وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب فبالرتبة والا فبالشرف ومقوليته بالتشكيك قد يظن ان السبق لفظ مشترك
بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي لكنه مقول بالتشكيك قال الشيخ في اول رابعة الهيات الشفا
ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء واحد وهو ان
يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم انتهى فهذا
معنى واحد مشترك بين جميع الاقسام وهو الذي يسمونه ملاك التقدم وما فيه التقدم ثم قال والمشهور عند
الجمهور هو التقدم في المكان والزمان وكان التقدم والقبل في الاشياء التي لها ترتيب كما هو في المكان فان الذي
هو اقرب من مبدإ محدود يكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يليه ما بعده والذي بعده يلي ذلك المبدأ
وقد وليه هو وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الآن الحاضر او آن يفرض مبدأ وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل
ثم نقل اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدإ محدود وقد يكون هذا التقدم الرتبي في امور بالطبع كما
ان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى الجوهر بعد وضع الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص اختلف وكذلك الاقرب
من المحرك الاول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما بصناعة كتقدم الموسيقى فانك ان
اخذت من الحدة كان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت من الثقل واما ببخت واتفاق كيف كان ثم نقل الى الاشياء
الاخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدإ المحدود فما كان
له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما للذلك الاول جعل متقدما فان السابق في باب ما له ما ليس للتالي
وما للتالي فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس
للمرؤوس حين يقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا
الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للتالي والتالي لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على الآخر
مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد
موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب
منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده
له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته

بل من ذاته الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول معه او بعد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني
فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح
او يقول حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول لما تحرك
المفتاح علمنا انه حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى تاخرا
اذ كانت الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى انتهى كلام
الشفاء وهو صريح في ان المعنى المشترك بين جميع اقسام التقدم هو كون الشيء للمتقدم وليس للمتاخر وليس للمتاخر
الا وهو للمتقدم لا مجرد كون شيء للمتقدم وليس للمتاخر كما توهم شارح المقاصد لبداهة انه صادق على كل شيء نسب الى
آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الآخر ثم ظهر منه ان لفظ السبق وما يرادفه كان مطلقا في العرف العام
على الزماني والمكاني لوجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل في العرف الخاص الى اشياء اخر باعتبار تحقق ذلك المعنى
فيها فهذا المعنى المشترك معنى اصطلاحي للفظ السبق وما يرادفه فلا ينافي كونه مشتركا معنويا قوله ثم نقل الى كذا
وكذا فليتفطن وظهر ايضا ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود او المجهول كالمبدأ
المحدود ففي الاول يكون ما فيه التقدم هو النسبة الى ذلك المبدأ المحدود وفي الثاني يكون ما فيه نفس ذلك
المعنى المجهول كالمبدأ المحدود وظهر ايضا ان اختلاف اقسام السبق انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه في التقدم
المكاني والزماني هو النسبة الى المبدأ المحدود وفي الشرفي هو الفضل والمزية وفي الطبعي هو الوجود وفي العلي هو
الوجوب فان قلت للعلة الناقصة ايضا تقدم بالوجوب فان الشيء ما لم يجب لم يوجد فما الفرق بينها وبين العلة
التامة حتى جعل لاحدهما تقدم بالطبع وللاخرى تقدم بالعلية مع كون ما فيه التقدم في كليهما هو الوجوب قلت
ما فيه التقدم في العلة الناقصة ليس هو الوجوب لان وجوب المعلول ليس مستفادا منها بل من العلة التامة بل
وجوب المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هي علة تامة فلها الوجوب حين ليس للمعلول وليس للمعلول الا حين
لها بخلاف العلة الناقصة فانه لا يصح ان يقال ليس للمعلول وجوب الا حين للعلة الناقصة وجوب فان وجوب العلة
الناقصة لا دخل له في وجوب المعلول بل وجوبها انما هو لتوجد فيكون لوجودها مدخل في وجوده فليتفطن وظهر ايضا
ان مقوليته بالتشكيك على اقسامه انما هو لكونه اظهر في العرف وعند الجمهور في بعضها دون بعض واطلاق
التقدم عليه اولى من اطلاقه على ما دونه فاطلاقه على الرتبي الشامل للزماني اولى من اطلاقه على الشرفي وعلى الشرفي
اولى من الطبعي وعلى الطبعي اولى من العلي فما قيل من ان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع لان الاحتياج
الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى من الاحتياج الى علة غيرها وكل منهما اولى بمفهوم السبق من السبق بالشرف وبالرتبة
وبالزمان لان السابق في هذه الثلثة يجوز ان يصير متاخرا وهو بعينه بخلاف العلية والطبع محل نظر وظهر منه
ايضا ان التقدم بالرتبة اعم من الزماني والمكاني والمشهور هو تخصيصه بالمكاني فان قلت اذا كان اختلاف
انواع السبق لاختلاف ما فيه السبق فما فيه السبق في الزماني والمكاني واحد وهو النسبة الى المبدأ المحدود كما ظهر من
كلام الشيخ فينبغي ان يكونا نوعا واحدا لا نوعين قلت هما مع الاتفاق في ذلك اختلفا في الاجتماع مع المتاخر
وعدمه ولذلك جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع اتفقا في كونهما تقدما بالذات لكن اختلفا

فان

في ان احدهما مفيد وموجب للمتاخر دون الاخر فجعلا نوعين فما فيه التقدم في الزماني هو تلك النسبة غير قارة فالسابق
الى المبدأ المحدود له تلك النسبة وليست للمتاخر الذي ليس بموجود بعد ولا يكون للمتاخر الا وقد كانت للسابق وتقضت
مع تقضيه وفي المكاني هي النسبة القارة فالسابق الى المبدأ المحدود له تلك النسبة الى المبدأ المحدود وليست للتالي
الذي هو موجود معه ولا يكون للتالي الا وهي موجودة للسابق الموجود معه هذا وقيل الملاك في الزماني هو الوجود
ايضا كما في الطبعي الا ان في الزماني لا بد من عدم الاجتماع بخلاف الطبعي فان قلت قول الشيخ في مثال التقدم
بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ليس مما
ينبغي فان ذلك اخراج له من التقدم بالشرف والحاق له بالتقدم بالذات بل ينبغي ان يقول ان الاختيار يقع منه
للرئيس ما لا يقع منه للمرؤوس لا بعض منه قلت غرضه بيان جريان ما فيه التقدم وهو اصل الاختيار والاتفاق ان
اختيار المرؤوس وهو اختيار الجزء بعض من اختيار الرئيس وهو اختيار الكل واما كون اختيار الرئيس سببا لاختيار
المرؤوس وتحقق التقدم بالذات هناك فلا ينافي تحقق التقدم بالشرف ايضا وهو ظاهر كلام فان قلت قد يظن
ان هناك قسما سادسا للتقدم على راي الحكماء ايضا وهو التقدم بالماهية كتقدم الواحد على الاثنين وبالجملة تقدم
الجزء المادي والصوري بل الجنس والفصل ايضا على الماهية فان حاجة الماهية الى الاجزاء حاجة في القوام لا في الصدور
بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها حاجة في الصدور فكما ان الماهية في وجوب الوجود تحتاج الى الفاعل الذي هو
العلة الصدورية فكذا في تحصل القوام تحتاج الى الاجزاء التي هي العلة القوامية لحصول القوام هو ما فيه
التقدم في هذا القسم فان القوام حاصل للجزء وليس بحاصل للكل وليس بحاصل للكل الا وهو حاصل للجزء فهل
لذلك وجه قلت نعم وهو الظاهر من كلام الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون معلولا للشيء باعتبار ماهيته
وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي
هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث
وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها انتهى ولقد بالغ
بعض الاعاظم في تقرير ذلك على ابلغ وجه لا يتوقف حاجة الماهية في ان يحصل لها قوام ليست تحت الفقر لحاجتها في ان يكون
لها وجود فان اثر الفاعل ليس الا نفس الماهية والوجود منتزع في العقل وليس للفاعل تاثير جديد في الماهية المركبة
بعد افادة جميع اجزائه بل افادته للماهية بعينها افادته لمجموع الاجزاء فليس لها الى الفاعل بعد الحاجة في افادته جميع
الاجزاء حاجة اخرى في افادة الوجود وظهر من هذا ان النزاع في انه هل مرتبة تقوم الماهية وتطلبها متقدمة على
مرتبة الوجود كما هو راي المحقق الدواني ام بالعكس كما هو راي سيد المدققين لا يرجع الى طائل فهذا التقدم ليس الا
التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرت انما هو بحسب الوجود في الخارج وكون الماهية واحدة فيها وكلامنا ليس فيه بل كلامنا
انما هو في نفس الماهية ملحوظة باعتبارها في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين ولا شك في صحة هذا الاعتبار
فانهم الذين جعلوا اللوازم التي تلزم الماهية بحسبه مسماة بلوازم الماهية المقابلة للوازم الوجود الخارجي والوجود الذهني
فتحقق الماهية في هذا الاعتبار مسبوق بتحقق ما هو جزء لها الا ان هذا الاحتياج ليس احتياجا في الوجود اذ ليس
ههنا اعتبار للوجود مطلقا وح يظهر ان النزاع المذكور يرجع الى طائل وان الحق هو تقدم تعقل الماهية وتقررها

عقلية لامتناع حصوله في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه فليتدبر وتحفظ
الاضافة بين المتضايفين في انواعه لما ذكر ان السبق مقول بالتشكيك على انواعه اراد ان يذكر ان التاخر ايضا
مقول بالتشكيك بين انواعه بنفس التشكيك الحاصل بين انواع السبق يعني ان النسبة بين النوعين من انواع السبق
محفوظة بين النوعين من انواع التاخر اللذين هما متضايفان لذينك النوعين من انواع السبق مثلا اذا كان
السبق الرتبي اولى على ما ذكرنا بالسبق من السبق الشرفي كان التاخر الرتبي ايضا اولى بالتاخر من التاخر الشرفي
وهكذا في ساير اقسام السبق فقوله بين المتضايفين متعلق بقوله وتحفظ وقوله في انواعه متعلق بالاضافة
اي الاضافة الحاصلة في انواع السبق اي بين نوعين من انواعه وحيث وجد التفاوت اي في مقولية السبق
على اقسامه امتنع جنسيته اي جنسية السبق لتلك الاقسام بناء على ما تقرر من نفي التشكيك في الذاتيات
والتقدم دائما لعارض زماني او مكاني او غيرهما هذا الكلام ناظر الى ما ذكرناه انه مدلول كلام الشيخ
الرئيس من ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود او المجهول كالمبدأ المحدود فما
يعتبر فيه ذلك لعارض زماني او مكاني لان كلا من الزمان والمكان هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدأ محدود
ونهايته معينة بالحقيقة وما يعتبر فيه كالمبدأ المحدود وانما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زماني او مكاني هو
المعنى المجعول كالمبدأ المحدود وح يكون ذلك الحكم مطردا في الاقسام الخمسة للسبق على راي الحكماء دون القسم
السادس الذي اعتبره المتكلمون حيث جعلوا السبق فيه لذات السابق لا باعتبار امر عارض ولما فرغ من ابحاث
السبق واقسامه عاد الى ابحاث القدم والحدوث فقال والقدم والحدوث الحقيقيان اي لا الاضافيان لا يعتبر
فيهما الزمان اي لا يجب ان يكون كل حادث حادثا في زمان وكل قديم قديما في زمان والا تسلسل لان الزمان
اما حادث او قديم اذ لا خلو عنهما لكونهما ايجابا او سلبا فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم
التس والغرض منه ان لا يلزم من فرض حدوث الزمان قدمه على ما توهمه جماعة والحدوث الذاتي متحقق
قد عرفت ان معنى الحدوث الذاتي على مصطلح المتاخرين هو مسبوقية الوجود بالغير وما فسره به الامام
الرازي وغيره من احتياج الشيء في وجوده الى غيره فراجع اليه اذ الحدوث باي معنى كان يعتبر في مفهومه المسبوقية
فلا يكون نفس الاحتياج المذكور حدوثا بل ما يلزمه من كون الشيء في وجوده مسبوقا بغيره فتحقق الحدوث الذاتي بهذا
المعنى ظ مكشوف اذ لا شبهة في حاجة الممكن الموجود الى علة وهذا مراد المص ولهذا لم يشر الى بيانه واما الحدوث الذاتي
على مصطلح القدماء اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه اعني بيان سبق العدم الذاتي للممكن على
وجوده بنوعين من السبق احدهما السبق بالطبع لان وجود الممكن عن الغير يتوقف على عدمه الذاتي اذ لولا
عدمه الذاتي لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير وما قيل من انه لو تقدم العدم على الوجود بالطبع
لزم ان لا يتحقق العلة البسيطة وهو خلاف مذهبهم كما مر فجوابه ان العدم الذاتي كالامكان وساير
الاعتبارات اللازمة له ماخوذة في جانب المع فلا يقدح شيء من ذلك في بساطة العلة وهذا ما علم
سابقا وثانيهما التقدم بالماهية الذي قد حققناه انه قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات وهو الذي قال
الشيخ في بيانه ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء

على مرتبة الوجود تقدما بالطبع بل بالماهية ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل الماهية والتعبير بالفعلية والتقرر
انما هو لضيق العبارة فلا يرد ان المراد من الوجود ليس سوى تقرر الماهية وفعليتها فلا تغفل ولتعلم ان لاجزاء الماهية
على هذا يكون نوعان من التقدم بالطبع وبالماهية فلا ينافي عدهم تقدم الواحد على الاثنين من امثلة التقدم
بالطبع ثم ان التقدم بالماهية ايضا داخل في التقدم بالذات بالمعنى الاعم وهو الذي يكون لعلة ذاتية فيكون
على ثلثة اقسام التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالماهية وملاك التقدم في هذه الثلثة هو
الوجود وعارضه الذي هو الوجوب ومعروضه الذي هو نفس الماهية ولما كانت هذه مفهومات متغايرة و
مراتب مرتبة بحسب الاعتبار في نفس الامر فاذا جعل كل واحد منها ما به التقدم حصلت انواع ثلثة من التقدم
لا محالة ثم ما قاله المص في نقد التنزيل من ان الجنس مقدم على نوعه لا لكونه جزءا له ليكون تقدمه عليه تقدما
بالطبع اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله فلا يكون جنسا والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا لكونه علة تامة
له وهو ظ ولا لكون كل منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية او حسية اذ جنس الشيء لا يجب ان يكون فوقه حسا ولا
لكونه اشرف من نوعه فهو لكونه عاما ممكنا ان يوجد ويعقل وان لم يوجد ولم يعقل النوع المعين فتقدم العام
على الخاص نوع آخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة فالظ ان مراده هو التقدم بالماهية وهو وان كان حاصلا
للجزء ايضا الا انه اراد اثباته حيث لا يمكن تحقق نوع آخر من التقدم فتدبر وما توهم من ان التقدم بالماهية اسم للتقدم
بالطبع اذا اطلق في جزء الماهية لان المتقدم ههنا متقدم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود
فان ذات الاثنين لا تتم ولا يعقل بدون الواحد ليس بشيء لان هذا التعليل صريح في ان الملاك ههنا هو
تقوم الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم داخلا في التقدم بالطبع الذي ليس الملاك
فيه سوى الوجود فان قلت قد ظن بعض الاعاظم ان ههنا قسما سابعا سماه التقدم الدهري والسرمدي وهو
التقدم بحسب وجوب الوجود في متن الواقع بخلاف التقدم بالعلية فانه التقدم بحسب وجوب الوجود في المرتبة
العقلية فالمتقدم بحسب تقدم الدهري له الوجوب في متن الواقع وليس هذا الوجوب للمتاخر بحسبه بل حاصل
للمتاخر بحسبه الا انه حاصل للمتقدم كما ان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة العقلية وليس هذا
الوجوب للمتاخر وليس بحاصل للمتاخر الا وهو حاصل للمتقدم فما ظنك فيه قلت يمكن ان يتوهم ان ليس
ذلك سوى التقدم بالعلية فان معنى كون التقدم بالعلية بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية ليس ان المتقدم
والمتاخر او وجوبهما ليس الا في العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل فقط بخلاف ساير التقدمات
سواء كان المتقدم والمتاخر بما هما متقدم ومتاخر من شانهما الوجود في العقل كما في العلة والمعلول الممكنين
المدركين بالكنه من جهتي العلية والمعلولية كحركتي اليد والمفتاح او لا كما في الواجب بالقياس الى العقل
الاول مثلا فان العقل الاول وان جاز كونه مدركا بالكنه ومن جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس بمدرك
بالكنه ومن جهة كونه علة فالحاكم بالتقدم في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن يعني ان
العقل يحكم بان حركة اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب بالقياس الى
العقل الاول فما تمسك به في نفي التقدم العلي للواجب ليثبت له التقدم الدهري من ان الواجب ليس له مرتبة

مثلا

فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايضا بعد ليس بعدية
بالذات هذا كلامه ومقصود الشيخ من التقدم بالذات هيهنا هو التقدم بالمهية لان تقدم ما بالذات على ما بالغير
هو هذا التقدم اذ التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير وليس بحاصل لما بالغير الا وهو حاصل
لما بالذات فيتحقق هيهنا ملاك التقدم بالمهية فما بالذات متقدم بالماهية على ما بالغير وهو المط ولعل هذا
اعنى بيان التقدم بالمهية هو مراد من قال فى بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير ان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته
لكونه مستلزما لارتفاع ذاته يستلزم ارتفاع ما لذاته بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يقتضى
ارتفاع حاله بحسب ذاته لا بيان التقدم بالعلية او بالطبع ليرد عليه ما اورده شريف المحققين فى شرح المواقف
وفى حاشية شرح القديم من انه انما يتم اذا كان ارتفاع حال الشئ بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان
ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير وليس كذلك بل بالعكس وان كان الاستلزام حاصلا
من الطرفين والعجب من المحشى الدوانى حيث توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم الواقعى المقابل للوجود
على الوجود فاورد عليه ان المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا
ضرورة الاحتياج فى كلا الطرفين اى طرف الوجود وطرف العدم الى العلة انتهى والجواب ان غرض الشيخ
بيان تقدم العدم الذاتى على الوجود وهو ليس بمستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم المقابل
للوجود ولا يعتبر تقدمه فى الحدوث الذاتى كما عرفت والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع
الاعتبار اى ليس شئ من القدم والحدوث صفة عينية موجودة فى الخارج خلافا لطائفة من المتكلمين
اما القدم فمع عدم تصور ذلك فيه لكونه عدميا لانه اذ لا يعنى به شئ عدم المسبوقية لو فرض كونه موجودا
لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا اذ لا يجوز خلو الزمانى القديم الزمانى عن صفة القدم فقدمه ايضا يكون
قديما وهكذا او حادثا بالذات ان كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتى ضرورة احتياجه الى موصوفه
واما الحدوث فلانه لو كان موجودا لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها فحدوثه ايضا
حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل هما اعتباران يحصلان فى العقل عند ملاحظة عدم تاخر وجود
الشئ عن الغير وملاحظة تاخره عنه ولما كان مظنة ان يتوهم انهما وان كانا اعتباريين لكن لا شبهة فى
كونهما ثابتين للموصوف بهما فى نفس الامر فثبوت كل منهما فى نفس الامر اما حادث واما قديم ويلزم التسلسل
اجاب بانهما ينقطعان بانقطاع الاعتبار يعنى ان ثبوتهما فى نفس الامر انما يتحقق فى ضمن ثبوتهما فى العقل
فكلما اعتبرهما العقل يمكن وصف ثبوتهما من حيث انه ثبوت لهما بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل
منقطع لا محالة فينقطعان بانقطاعه بخلاف ما اذا كانا موجودين فى الخارج فليتدبر ويصدق الحقيقية بينهما
اى تصدق المنفصلة الحقيقية بين القديم والحادث فيما اذا كان الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود
اما قديم واما حادث لان الترديد بين القدم والحدوث ترديد بين المسبوقية وسلب المسبوقية فلا يجتمعان
ولا يرتفعان وبين الذاتى والغيرى اى وكذا يصدق الحقيقية بين الوجوب الذاتى والوجوب الغيرى فى
الموجود اما منع الجمع فلما مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلما وقد الوجوب الغيرى

الامكان فى الموضوع الموجود بخلاف الحقيقية بين الثلث كما مر المسئلة السابعة والعشرون فى خواص
الواجب اى لوازم وجوب الوجود التى يقال لها فى الاصطلاح خواص الواجب وان لم يكن كل منها مختصا بالواجب
فلا يرد ان ما سوى الخاصة الاخيرة اى كون الوجود عين المهية غير مختصة بالواجب فان عدم التركب من الاجزاء وعدم
كونه جزء لغيره يتحققان فى غيره ايضا او نقول ما هو من خواص الواجب هو امتناع التركب من الاجزاء وامتناع الكون
جزءا من غيره وذلك لا يتحقق ايضا فى غير الواجب فتدبر وهى ثلثة يلزم من انتفاء كل منها امكانه
الخاصة الاولى امتناع التركب واليها اشار بقوله ويستحيل صدق الذاتى على المركب اى يمتنع كون المركب واجبا
بالذات سواء كان مركبا من اجزاء مقدارية كالبيت اولا كالجسم المركب من الهيولى والصورة وذلك
لان كل مركب كك فهو يحتاج فى تقومه الى الاجزاء الوجودية والوجود موقوف على التقوم لان مرتبة التقوم
متقدمة على مرتبة الوجود كما مر فكل مركب يحتاج الى اجزائه فى الوجود وهو يستلزم الامكان وقال المعلم
الثانى فى فصوصه فص الوجود وجوب لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء
منه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهى اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة
ابعد فى الوجود انتهى وقوله او معنويا يعنى به مثل الهيولى والصورة لا الجزء العقلى كالجنس والفصل فانه
هذا الدليل مختص بامتناع التركب من الاجزاء الخارجية ضرورة ان ما ينافى وجوب الوجود هو الحاجة
فى الوجود الخارجى والاجزاء العقلية لجزء تحليلية عقلية وجودها فى العقل فقط والمركب منها من
حيث هو مركب منها بسيط فى الخارج ليس فيه تركيب بحسب الوجود الخارجى فمن تمسك بهذا الدليل لبيان
امتناع التركيب من الاجزاء فقد ركب شططا بل امتناع التركيب من الاجزاء العقلية انما هو من فروع
الخاصة الثالثة اعنى كون الواجب غير مركب من مهية ووجود كما ستبينه انشاء الله تعالى واعلم انه لا حاجة
الى بناء هذا الدليل على اثبات التوحيد كما نقله المعلم فانه على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود ايضا
يلزم حاجة المركب منها اليها فى الوجود المنافية لوجوب الوجود على تقدير البناء ويمكن البناء على الخاصة
الثانية ايضا وهى امتناع كون واجب الوجود جزءا من غيره الخاصة الثانية ان واجب الوجود يمتنع ان يكون
جزءا من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون الذاتى اى الواجب الوجود بالذات جزءا من غيره اى بحيث يكون
المركب منه مركبا حقيقيا له وحدة حقيقية وذلك لان اجزاء المركب الحقيقى يجب ان يكون بعضها حالا فى بعض
والا لم يحصل بينهما وحدة حقيقية بالضرورة وواجب الوجود لا يمكن ان يكون حالا لاحتياج الحال الى
المحل فى الوجود كما فى العرض او فى التشخص الذى المراد به هو الوجود كما فى الصورة على ان التشخص مط مساوق
للوجود بل عينه كما سبق فلو كان الواجب حالا لزم امكانه ولا ان يكون محلا للصورة لان محل الصورة لا
يستغنى عنها فى الوجود بل لو كان لكان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركبا
حقيقيا بل اعتباريا كالابيض المركب من الجسم والبياض فان قلت وجوب كون المركب من الموضوع والعرض
اعتباريا ممنوع والسند السرير المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة ودعوى كونه هيئة اعتبارية مع كونها
كلاما على السند الاخص غير مسموعة الى ان يبين وايضا وجوب كون ما هو محل للصورة محتاجا اليها

فى الوجود ثم بل المعتبر فى الصورة احتياج المحل اليها اما فى الوجود او فى التحصل كما فى اجزاء العناصر بالقياس الى
صور المواليد فانها انما تحتاج اليها فى تحصلها تلك الانواع تلك اما الجواب عن الاول فهو ان المراد بالمركب
الحقيقى ان لا يكون لاجزائه جهة وحدة محققة فى الخارج كالاجزاء العناصر فى المواليد فان الصورة الاتصالية
الواحدة هى جهة وحدة اجزاء العناصر التى فى الياقوت مثلا لا بحسب الاعتبار والاجتماع فقط كالقطع
فى السرير فان جهة وحدتها اعنى الهيئة وان كانت متحققة فى الخارج الا انها ليست هيئة واحدة بل مؤلفة
من مجموع هيئات القطع واما عن الثانى فهو ان التحصل ابدا الافعلية الوجود ومن شان المادة ان تقبل
تحصلا بعد تحصل ووجودا بعد وجود فكل تحصل بوجود آخر للمادة تحتاج فيه الى الصورة فان تحصل
الياقوتى مثلا وجود آخر لاجزاء العناصر تحتاج فى هذا الوجود الى الصورة الياقوتية وان لم يكن
فى الوجود العنصرى محتاجة اليها فليتفطن واما ما قيل من ان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم
اذا كان الجزء الحال حالا فى الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا حل فيهما الجزء الصورى
فلا يلزم ما ذكر كما فى العناصر المجتمعة لصور المواليد ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية
غير مسموعة فالجواب عنه ان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل كما سبق فلولا الاحتياج والانفعال بين الاجزاء
المادية بحيث تصير واحدة بوجه حقيقى لم يمكن حلول الصورة الواحدة فيها هذا تقرير ما قالوه ودفع ما
اوردوا عليه الامام الرازى بين فى المحصل امتناع كون الواجب جزءا من غيره بقوله والا لكان بينه وبين
الجزء الآخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير وأورد عليه المص فى نقده ان الواجب له
علاقة العلية والمباينة مع الغير ثم حقق ان المراد بالتركيب ان كان هو الانضمام الى الغير كما فى قولنا
الموجودات باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان كان المراد ان يكون
بينه وبين غيره فعل وانفعال كما فى الممتزجات فذلك ممتنع عليه لانه لا ينفعل عن غيره انتهى وح لا حاجة الى
قطع تلك المسافة البعيدة بل يكفى ان يق ولا يكون الذاتى جزءا من غيره اى بحيث ينفعل عنه كما فى الممتزجات
وذلك ظ الخاصة الثالثة ان الوجود الخاص بالواجب الوجود الذى به موجوديته هو عين ذاته لا امر
زايد على ذاته كما فى الممكنات واليها اشار بقوله ولا يزيد وجوده عليه فاشار بقوله وجوده الى ان المراد هو الوجود
الخاص به لا الوجود المطلق المشترك معنى بين جميع الموجودات فانه زائد فى الجميع بالضرورة كما مر سابقا وليس
المراد بالوجود الخاص ههنا المط المضاف الى خصوصية الماهيات على ما هو مذهب المتكلمين اذ لا فرق بينه وبين
المطلق الا بالاضافة الخارجة العارضة له فزيادة المطلق يستلزم زيادته لا محالة بل المراد به ما هو فرد للوجود
فى نفس الامر والوجود المط صادق عليه صدق العرضى كما هو مذهب الحكماء والمشهور فى الاستدلال عليه ما تقرره
هو انه لو لم يكن الوجود عينا فى الواجب بل كان زايدا على ذاته لكان صفة له والا لم يكن موجودا بالضرورة
لان وجه صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها فلها مؤثر بالضرورة لان احتياج الصفة
الخارجية الى المؤثر ضرورى وهو لا يمكن ان يكون ذات الواجب لان التقدم عليها بالوجود ضرورة تقدم
المحتاج اليه على المحتاج بالوجود فيلزم التسلسل او تقدم الشئ على نفسه فيكون غيرها والمحتاج فى الوجود

الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وقد لخص المحقق الشريف هذا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة خارجية
وهو انه اذا كان وجوده ثم زايدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته فى نفس الامر والا لم يكن موجودا بها والاتصاف
الشئ بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشئ او غيره الى آخر الدليل واعترض
عليه شارح القوشجى بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق واما اذا كان واجبا فلا يحتاج الى علة فذات
الواجب لما وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف لم يحتج الى علة واقول هذا خبط عظيم فان الشئ اذا
كان واجبا بالذات لا يحتاج الى علة لا اذا كان واجبا بالغير واتصاف الشئ بامر لا يمكن ان يكون واجبا بالذات
اعنى بذات الاتصاف بل لو كان واجبا بذات الشئ بان يكون ذات الشئ علة لاتصافه بذلك الامر وهو مقصود
المستدل هذا والى ما قررنا اولا اشار الشيخ فى الاشارات بقوله قد يجوز ان يكون ماهية الشئ سببا لصفة
من صفاته وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التى هى
الوجود للشئ انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم فى الوجود ولا متقدم
بالوجود قبل الوجود انتهى كلام الاشارات وقال فى الشفا الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية
بما ذا تفارق الانية فى ابتداء بياننا هذا فنقول ان الواجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب
الوجود بل نقول من راس ان الواجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد
وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هى مثلا انسان او جوهر آخر من الجواهر ذلك الانسان هو الذى هو واجب الوجود
كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد فتفرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد او الوجود
وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة
التى فيها تركب حتى يكون هناك ماهية ما وتكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها
وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان فيكون الانسان غير انه واجب الوجود فح
لا يخ اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون وح ان يكون لهذا المعنى حقيقة
وهو مبدا كل حقيقة بل هو تاكد الحقيقة وتصحيحها فان كانت له حقيقة وهى غير تلك الحقيقة فان كان
ذلك الوجوب من الوجود يلزم ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث
هو واجب الوجود وبالنظر الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان له شيئا به يجب
وهذا مح وان كان قد يفارق ذلك الشئ فتلك الماهية ليست له بواجب الوجود مط ولا عارضا لها
وجوب الوجود مط لانها لا يجب فى كل وقت واجب الوجود مط يجب فى كل وقت وليس هكذا حال الوجود
اذا اخذ مط غير مقيد بالوجوب الصرف اذا اخذ لاحقا للماهية فانه لا ضير لو قال ان ذلك الوجود معلول
للماهية من هذه الجهة او لشئ آخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذى بالذات
لا يكون معلولا فيبقى ان يكون الواجب الوجود مط متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون تلك الماهية
فيكون تلك الماهية عارضة الواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فالواجب الوجود المشار
اليه بالفعل فى ذاته متحقق واجب الوجود وان لم تكن تلك الماهية العارضة فاذن ليس تلك الماهية ماهية للشئ

المشار اليه بالفعل انيته ولواجب الوجود بل مهية لشيء آخر لا حواله وقد كانت فرضت مهية لذلك الشيء لا

لشيء آخر هف فلا مهية للواجب الوجود غير انه واجب وهذه هي الانية ونقول ان الانية والوجود عارضا

للمهية فلا يخ اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج وبح ان يكون لذات المهية فان التابع لا يتبع الا موجودا

فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها بل نقول ان كل ما له مهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد

علمت ان الانية والوجود لا يقوم من المهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ

اما ان يلزم المهية لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود

ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية تتبع المهية ويلزمها لنفسها فتكون المهية قد تبعت في وجودها

وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله فتكون المهية موجودة بذاتها قبل

وجودها هف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة فكل ذي مهية هو معلول وسائر الاشياء غير واجب الوجود

فلها ماهيات تلك المهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض الوجود لها من خارج فالاول لا مهية

له وذوات المهيات يفيض عليها الوجود منه انتهى كلام الشفا والا لكان ممكنا متعلقا بالجميع اي لو تحقق

شيء من الامور المذكورة على الواجب لزم امكانه كما ظهر مما ذكر في بيانها ثم ان هذا الحكم الاخير اعني كون

الوجود عينا في الواجب مما نازع فيه المتكلمون والعجب انهم توهموا ان مراد القائلين به انما هو عينية الوجود

المطلق فتعارضوهم بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير

حقيقته وامثال ذلك مما ينبني على كون المراد هو الوجود المطلق فاشار المص الى الجواب بقوله والوجود المعلوم

هو المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا ومراده من الوجود الخاص ما قد عرفت وقوله وليس هو طبيعة

نوعية على ما سلف بجواز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه جواب عن استدلال الامام على زيادة الوجود

في الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل فلا يختلف لوازمها بل يجب لكل

فرد منها ما يجب للآخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك لا يندفع بالجواب الاول لادعائه كون الوجود

طبيعة نوعية فلا يختلف بالتشكيك وتقرير الجواب انا لا نم كون الوجود طبيعة نوعية كما مر ومجرد اتحاد المفهوم

لا يوجب ذلك لجواز صدقه على اشياء مختلفة بالفصول واللوازم فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة

بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد وعدم مقارنة المهية وللممكن بالعكس قال شارح المقاصد والعجب

ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد محض الى حيث

لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه ان الوجود

مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك بحيث

عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما

كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى

انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم ثم قال واما

تعجب الامام بان العرض الذي يبلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا

وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل

فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل هذا الامام انتهى كلام شارح المقاصد وقوله وتاثير المهية

من حيث هي هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان جواب عن اعتراض الامام على الدليل المشهور

بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لا نم انه لو كان المراد ان المؤثر في الوجود هو ذات الواجب لزم تقدمها عليه

بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي موجودة لم لا يجوز ان يكون تقدمها عليه لا بالوجود

بان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب

تقدم كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذاتيات المهية على لوازمها بالوجود وكذا تقدم المهية

الممكنة القابلة للوجود عليه بالوجود واللوازم باسرها باطلة بالاتفاق وتقرير الجواب اما عن المنع فهو

ان وجوب تقدم المؤثر في الوجود بالوجود ضروري غير قابل للمنع فلو كانت المهية مؤثرة في الوجود لا يمكن

من حيث هي هي بالضرورة فقوله غير معقول اشارة الى بطلانه بالضرورة وقوله في الوجود اي في وجود نفسها

الذي هو صفة خارجية فح لا شبهة في الضرورة التي ادعاها المص فان كون وجوب تقدم المؤثر في وجود

الشيء الخارجي بالوجود ضروري بلا شبهة ولا نزاع لاحد وما اورد عليه شارح المقاصد من انا لا نم

ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه

ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير فقد نبه على اندفاعه بان التاثير والايجاد متفرع على وجود

المؤثر الموجد فان الايجاد فوق الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بلا وجودها لا في وجودها ولا في وجود

غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته في حد ذاته ولا يتصور هناك ايجاد اصلا

بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا على ذاته فان هناك اتصافا للذات بوجوده فلا بد له من سبب قطعا واما عن

النقض بالذاتيات فهو ان الذاتي ليس محتاجا اليه في وجود المهية بل في قوامها ولا يجب تقدم المؤثر في القوام

بالوجود بل يكفي تقدمها بالمهية كما عرفت وكذا عن النقض بلوازم المهية فانه لا يجب تقدم المهية على

لوازمها بالوجود كما يحقق في موضعه ولعله سيأتي ان شاء الله تعالى واشار المص الى الجواب عن هذين

النقضين بقوله في الوجود يعني تاثير المهية من حيث هي هي غير معقول في الوجود لا في غيره وتاثير الذاتي في المهية

بالقياس الى ذي الذاتي ولازم المهية تاثير في غير الوجود واما النقض بالقابل فان قرر بان المقبول لاجل

كونه مقبولا يتوقف على القابل فلو لزم كون الموقوف عليه متقدما بالوجود لزم تقدم القابل للوجود عليه

بالوجود فالجواب عنه ان ذلك ليس حاجة في الوجود بل في المقبولية التي هي غير الوجود لا محالة فلا يلزم كون القابل

متقدما بالوجود كيف وقابل الشيء مستفيد له والمستفيد للشيء يجب عراؤه عنه بخلاف المفيد للشيء

فانه لا يجوز عراؤه عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب عراؤه عنه قبل حصول الوجود ومعطي الوجود يجب

اتصافه بالوجود قبل اعطائه وذلك ظ وان قرر بان المقبول لكونه موجودا يتوقف على وجود القابل

فالجواب عنه ان ذلك اي تقدم القابل بالوجود على المقبول في الخارج انما يلزم حيث كان المقبول موجودا

خارجيا والقابل قابلا له في الخارج والوجود ليس كذلك لانه صفة موجودة في الخارج بل هو من المحمولات

عقلية كما سيأتي ولان القابل من حيث هو قابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول عاريا عنه كما عرفت والمهية
اذا كانت في الخارج لا تكون منفكة عن الوجود لان كون المهية هو وجودها بل الوجود الخارجي انما يقبله
المهية في العقل لكونها في العقل منفكة عن الوجود الخارجي لا محالة فهناك يصفها العقل بالوجود الخارجي ولكن
الوجود العقلي بل الوجود المطلق الاعم من الخارجي والعقلي لكن لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان
الكون في العقل ايضا وجود عقلي لها بل بان يكون العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة
الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه وبالجملة فقابل الصفة العقلية انما يجب تقدمه عليها في
الوجود العقلي لا في الوجود الخارجي بخلاف الفاعل للصفة العقلية لان هذه الصفة وان كانت عقلية
بمعنى ان وجودها انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وان لم يكن ظرفا لوجودها
وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان يق ان فاعل مثل هذه الصفة لا يتقدمها الا في العقل بالضرورة
وهذا معنى كلام المص ره في شرح الاشارات ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل
فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فلا يرد عليه ما توهم القوشجي
من وروده عليه من ان الاتصاف اذا كان امرا عقليا تكون الصفة ايض امرا عقليا فلو فرضنا المهية فاعلة
لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة
لصفة عقلية فاين الفرق ان الفرق حسبما ذكرنا ان قابل الصفة العقلية قابل لوجودها لا لنفسها وفاعلها
فاعل لنفسها لا لوجودها هذا **تفريع تنبيهي** اعلم ان مقتضى هذا الدليل الذي هو عمدة ادلتهم على كون
الوجود عين ذاته تع وتصريحاتهم سيما المص قدس سره في شرح الاشارات وغيره انما حقيقته تع فرد خاص
من الوجود قائم بذاته ممتاز عن ساير الوجودات بنفس ذاته وبكونه مبدأ للكل فهو ايض بنفس ذاته تع ممتاز
عن المهيات بكونه وجودا خاصا بخلاف شيء من المهيات فانه ليس وجودا اصلا لا خاصا ولا مط فليس له تع
مهية وحقيقة يشارك بها شيئا من الممكنات فلا يحتاج الى مميز ذاتي يميزه عما يشاركه الذاتية مع غيره
حقيقته: هو بسيط غير مؤلفة لا من اجزاء خارجية كما مر في الخاصة الاولى ولا من مهية ووجود
كما ثبت في الخاصة الثالثة ولا من اجزاء عقلية لعدم اشتراك ذاتي مع غيره فليس له جنس ليحتاج الى فصل
وايض الاجزاء العقلية متخالفة في الوجود العقلي ومتحدة في الوجود الخارجي فهو وجود الكل لصحة الحمل فكل
مركب من الاجزاء العقلية فوجوده غير مهيته فليتدبر وقد ثبت ان وجود الواجب عين مهيته فلا يكون
مركبا من الاجزاء العقلية مط وايضا قد عرفت ان مهيته هي وجوده وقد سبق ان الوجود بسيط غير مركب
من الاجزاء مط هذا فان قلت قال الشيخ في الاشارات لو التأم ذات واجب الوجود عن شيئين او اشياء
تجتمع فيها لكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود
لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وقال المص في شرحه يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي
وسيفصل ذلك في فصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون باجزاء متقدمة على المركب كالعناصر للمركبات
وقد يكون عن جزء اصيل يتقدم المركب كخشب السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب معه لحوقه كصورة السرير

ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة
وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب المهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من
التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء
وتقريره ما في الكتاب بان ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء لا يكون المجموع ولا واحد منها بواجب الوجود
لم يحصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر او كان واجب الوجود ذا مهية اخرى غير الوجود الواجب اتصف
تلك المهية بوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصاير بذلك واحدا كان الواحد
من اجزائه يعني المهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما
له فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى مهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة انتهى وهذا
الكلام صريح في ان الدليل الذي ينفي الاجزاء الخارجية ينفي الاجزاء مط بل يثبت الخاصة الثالثة ايض فكيف
حكمت سابقا بانه مختص بنفي التركيب من الاجزاء الخارجية وجعلت نفي الاجزاء العقلية من فروع الخاصة
الثالثة قلت غرض الشيخ من هذا الكلام ان كل مركب من حيث هو مركب فهو في مهيته ممكن ومحتاج في الجملة
سواء كان حاجته في الوجود او في التقوم قصدا الى غاية التنزيه في الواجب الوجود وان لم يكن منشأ الحاجة
مط مبرهنا ما لم يبينه الحاجة في الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في الفصول التالية
وفي مقام التفصيل ابطل جميع اقسام التركيب بما ينتهي الى الحاجة في الوجود بخلاف التركيب من الاجزاء
العقلية فانه ابطله بما ذكرنا وما يدل على ما ذكرنا من ان الغرض ههنا هو نفي الامكان والحاجة في المهية
كلام المص في الشرح حيث نقل عن الامام انه ان قيل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى
اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب
من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لبرهان التوحيد والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء
يكون غير مركب فظهر ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها فقال
اقول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس متعلق بمسئلة التوحيد هذا **تحصيل انتقادي**
اعلم انه يمكن ان يفهم قولهم مهية الواجب هي وجوده وانيته على وجهين احدهما ان الواجب الوجود ليس له
حقيقة ووجود خاص قايم بها بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقته على طريقة ما يقوله الاشعري في
المهيات الممكنة بالقياس الى الوجود مط وحاصله ان ذاته تعالى غنيا بالوجود على قياس ما يقولون ان
تعينه نفس ذاته وان صفاته عين ذاته وثانيهما ان ليس له مهية وذات وحقيقة وجوده الخاص به بل مهيته وحقيقته
عبارة عن وجود خاص قائم بذاته فعلى الاول يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما
هو كون ذاته بحيث ينتزع منها الوجود بذاتها فذاته تنوب مناب الحصة من الوجود المطلق او الفرد منه
ويكون هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته وعلى الثاني يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود
عليه انما هو كون ذاته فردا خاصا من الوجود قائما بذاته لا بمهية فيكون ذاته وجودا وموجودا باعتبارين
ولعل هذا هو المراد مما ورد في احاديث اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم من انه تع شيء لا كالاشياء

وذلك كما يقولون في علم المجرد بذاته ان ذاته علم وعالم باعتبارين اما كونه وجودا فظاهر لكونه فردا من الوجود

حقيقة واما كونه موجودا فلكونه قائما بذاته ثابتا له الوجود ضرورة ثبوت الشئ لنفسه اذا كان الشئ قائما

بذاته لا بغيره بمعنى كونه غير نائد لذاته كما قالوا في صورة علم المجرد بذاته ان حقيقة العلم هو حضور مجرد

عند مجرد قائم بالذات وذات المجرد حاضرة عند ذاته بمعنى كونها غير غائبة عنه فهو باعتبار انه مجرد

حاضر عند مجرد علم وباعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم ووجوب مغايرة الثابت لما ثبت له والحاضر

لما حضر عنده بالذات تم في وضع اللغة على ان مواضعة وضع اللغة غير لازمة في الحقائق العلمية واما

اذا كان الوجود قائما لا بذاته بل بمهيته فلا يصدق ان ذاته ثابتة له بل لغيره الذي هو تلك المهية

فلا يكون وجودات المهيات موجودة في الخارج مع كون الخارج ظرفا لا نفس تلك الوجودات فهذا هو سر

كون الخارج ظرفا لا نفس تلك الوجودات لا لوجوداتها وهذا الوجه الثاني هو مراد الحكماء وهو المطابق

للبرهان اما الاول فلتصريحهم به قال المص قدس سره في شرح الاشارات حقيقة الواجب ليس هو الوجود

العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لساير الوجودات لقيامه بالذات وقال ايضا الوجود داخل

في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي

هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته هي انيته

وقال بهمنيار في التحصيل ليس يجب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشئ لكن الحس والبرهان دلا

ان بعض الكون في الاعيان يقترن بشئ ما وبعضه لا يقترن بشئ وذلك لان الكون في الاعيان الذي

لا سبب له لو كان متعلقا بشئ كان ذلك الشئ سببا لذلك الكون وقد فرض ان لا سبب له وقال ايضا

ان نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ماسواه الذي بسببه يضئ كل شئ وهو مستغن عن غيره لو كان

للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الاول تم بانا لضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع

انتهى وناهيك كلام الشيخ المنقول من الهيات الشفا من ان الاول لا مهية له غير الانية وايضا فان الواجب

الوجود اذا كان نفس واجب الوجود لا شيئا آخر يكون ذلك الشئ واجب الوجود كان نفس وجوب الوجود

الذي هو تأكد الوجود وذلك ظاهر جدا واما الثاني اعني ان ذلك هو المطابق للبرهان فلان كل شئ

سوى نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء كان منشأ لانتزاع الكون بنفس ذاته او كان بامر زايد على

ذاته الا ترى ان كونه بحيث ينتزع منه الكون بنفس ذاته كون له سوى الكون المنتزع والذي يدل على ما ذكرنا

صريحا كلام المص في شرح الاشارات حيث قال كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في

العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج

وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس

باعتبار لعدمه انتهى فواجب الوجود اذا لم يكن نفس الكون بل كان ما بنفس ذاته منشأ لانتزاع الكون

فهو لنفسه لا ينفك في الخارج عن الكون الزايد عليه في العقل بالمعنى المذكور فلا يكون وجوده عين ذاته

بل زايدا على ذاته كما في الممكنات وهو ممتنع بالبراهين المذكورة ولا ينفع في ذلك كونه بنفس ذاته منشأ

الانتزاع

لانتزاع الوجود لا بامر زايد فان ذلك ليس معنى عينية الوجود بل هو عينية منشأ انتزاع الوجود هذا والى الاول

الاول ذهب كل من لم يقل بان للوجود فردا سوى الحصة ومع ذلك ينتسب هذه المسئلة الى الحكماء ويحمل العينية

بالقول بعينية الوجود الى عينية منشأ انتزاع الوجود كما ذكرنا وسيد المدققين بذهب الى هذا المذهب لكن يجعل

مناط موجودية الذات هو هويته مع مفهوم الموجود كما هو رايه في صدق جميع المشتقات لا كونها منشأ لانتزاع

الوجود بنفس ذاتها وان كان الوجود انتزاعيا محضا عنده ايضا فهو يؤول عينية الوجود الى نفي المهية الكلية

عن الواجب وكونه نفس الموجود اي هويته متحدة مع مفهوم الموجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى

مهية والى مفهوم الوجود وبالجملة هو ينكر كون حقيقة الواجب فردا من افراد الوجود ويبالغ في انكار كون

الوجود ذا فرد مطلقا ويجعلها فردا للموجود بما هو موجود مجردا عن المهية ويجعل موجوديته بالاتحاد مع مفهوم

الموجود المطلق فهو يثبت له تعالى ذاتا مقابلة للوجود وينفي عنه المهية المعقولة التي من شانها ان يلاحظها العقل

مجردة عن الوجود والعدم وحيث اعترض عليه المحقق الدواني بان مفهوم الوجود لا محالة مهية من المهيات اجاب

بانه لا خفاء في ان للموجودات مهيات وعوارض وحيث قالوا ليس الوجود نفس المهية ولا جزئها ارادوا با

لمهية ما يقابل العوارض لا ما يشملها وليس مفهوم الموجود مهية لشئ من الموجودات خارجية كانت او ذهنية

وحيث اعترض عليه بانه ان اراد بالموجود البحت مفهوم الموجود المطلق فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد

من افراد هذا المفهوم فجميع المهيات الموجودة كذلك وح يكون شيئا موجودا اذ الشئ الذي يصدق عليه

هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم اجاب بان الكلام في مفهوم الموجود وان الممكن الموجود يفصله العقل الى

شئ موجود وللعارض وجوده الى غير ذلك فيجد في الممكنات مهية ومفهوم الموجود ايضا والواجب لا يجري

فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك الا مفهوم الموجود البحت ولا يجوز ان يكون مفهوم الموجود المطلق

متحدا معه فبطلان الشق الاول لم ثم ما يجري فيه التفصيل المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود ويأخذ

مهية بذاتها من غير امر زايد عليها فلا يكون من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة وكان وقوع كل منهما

لعلة ولذلك ذهبوا الى ان كل ذي مهية فهو معلول وما لم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الموجود البحت

لا يمكن تجريده عن الوجود فهو في ذاته يجب له الوجود فيكون واجبا بذاته ولا يكون معللا لا بذاته ولا بغيره

ثم قال وبالجملة الموجود البحت عبارة عن موجود لا يمكن ان يحصل منه في مدرك من المدارك الا ما هو عرضي

بالقياس اليه ولا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك الامر

في نفسه يجده بحسب الاعتبار الذهني عاريا عن الوجود فيحكم بان الموجودية لا محالة بسبب فهو موجود بلا ذات

معقولة لا ان ذاته الوجود او الوجود ومن ثمة قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا مهيته انيته انه لا مهية

له فكل ما خطر ببالك فهو منزه عن ذلك وقال وكان العلامة المحقق الشارح للاشارات يعني المص قدس

سره لم يطلع على ما نقلناه من تعليقات الشيخ فحمل ما ذكر في الاشارات من ان مهيته انيته على ما هو ظاهر

العبارة وبنى الكلام عليه ولهذا خالف كلامه كلام الشفاء في هذا المقام حيث صرح في الشفا بانه لا مهية

له وانه بريء اي من الاشارات ان له مهية هي الانية انتهى اقول وانت خبير بما ذكرنا آنفا انه لو كان لذات معنا

للوجود سواء كان من شانها ان تعقل اولا لكانت غير منفكة عن الوجود الذي هو زايد عليها فيكون في ذلك
محتاجة الى العلة وهذا معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ما له مهية سوى الانية فهو معلول اذ ظاهر انه لا اثر
في ذلك لكون المهية من شانها ان يحصل في العقل اولا كيف وهو صرح بان كل ما يمكن ان يحصل منه في مدارك
من المدارك فهو عرضي بالنسبة اليه ولا شك في انه يحصل من تلك الذوات في العقل مفهوم الموجود فيكون
مفهوم الموجود عرضيا بالقياس اليها وكل عرضي معلول لا محالة سواء كان معلولا للذات او لغيرها وبالجملة
اذا كانت للواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع في ان يجردها العقل عن الوجود بمجرد ان تلك الذات لا
يمكن حصولها في العقل ضرورة ان تجريد الشيء عن الشيء لا يتوقف على حصول شيء منهما بكنه ذاته فاذا لم يمتنع
يلزم كون الواجب معلولا فان قلت اذا كان زيادة شيء على شيء في العقل فقط ومعنى كون الزيادة في العقل هو
ان للعقل ان يلاحظ احدهما بكنه مفهومه بدون ملاحظة الآخر فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما
بكنهه في العقل قلت كون الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل
لامكن انفكاكه عن ملاحظة الآخر على حصوله بالعقل ولا على امكان حصوله ايضا فلو كان للواجب ذات سوى
الوجود لكانت لا محالة بحيث لو فرض حصولها في العقل لكان الحاصل منها غير الوجود اذ ذاك هو معنى كون الشيء
له ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما مر انما هو كون الذات وليس بذات واذا فرض كونه قائما بنفسه لا بمهية
وذات غير نفسه يكون ذاتا هي عين الوجود وفردا لمفهوم الوجود وينبغي ان يعلم ان حقيقة الواجب مما يمتنع
حصولها في العقل لكونها عين حقيقة الوجود وحقيقة الوجود الخارجي يمتنع حصولها في الذهن والا لانقلب
الذهن خارجا وهذا الامتناع ليس مختصا بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما
بذاته او بمهية يمتنع ان يحصل في الذهن الا انه لما كان الممكن حقيقة وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب
عين وجوده تخص امتناع حصول الكنه الذي هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان
للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها في العقل والحاصل ان الموجود الذي لا يمكن ان يحصل منه في
العقل ما هو عبارة عن الذات لا يمكن ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل في
العقل ما هو عبارة عن الذات والمهية المقابلة للوجود بالضرورة واما توهم المخالفة بين كون الواجب لا
مهية له وكون مهيته انيته مما لا ينبغي ان يقع من المحصلين **تتميم تحصيلي** هذا الذي ذكرنا كان
بيان موجودية الواجب الوجود وانه يكون فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية الممكنات فبقيام
افراد حقيقية للوجود على المهيات الممكنة قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية
التي هي افراد اعتبارية حاصلة من اضافة هذا المفهوم الانتزاعي الى مهية مهية عليها قياما اعتباريا على ما
هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت من ان المهية غير منفكة عن الوجود والكون في نفس الامر خارجا كان او ذهنيا
سواء انتزع منها هذا المفهوم العام اولا ولا يكون المهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار
انتسابها الى الجاعل وارتباطها به انتسابا وارتباطا صدوريا على ما هو اختيار كثير من محققي المتأخرين
المعتنين بالحكمة كما ان موجودية الواجب عندهم انما هي بكونه منشأ لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته

كما مر وذلك لما عرفت ايضا من ان كون المهية بتلك الحيثية كون مخصوص هو المراد من الوجود الخاص القائم بالمهية
قياما حقيقيا عقليا فلا ضرورة داعية الى نفي كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا وجعل الوجود
منحصرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المتحصص بالحصص الاضافية وجعل موجودية المهية بكونها منشأ لانتزاع
هذا المفهوم لا بقيام امر حقيقي له بها وقد عرفت باعثهم على ذلك وهو ورود الاشكال المذكور سابقا
على ظاهر القول بكون الوجود ذا افراد حقيقية وقد اشرنا الى دفعه عند شرح قول المص ويكثر بتكثر الموضوعات
والتفصيل ان ورود الاشكال كان من وجوه ثلثة احدها من حيث ان المهية اذا لم تنفك عن الوجود في الخارج
كان الوجود صفة خارجية وقيام الصفة الخارجية بالمهية يتوقف على وجود المهية قبل الصفة وهو محال في صفة
الوجود وثانيها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق المهية لا امر يحقق المهية وح يلزم ان يكون الوجود امرا ينضم
الى المهية فتوجد به وهو ايضا صح لما مر وثالثها من حيث ان المجعول عند المحققين هو ان المجعول نفس المهية لا الوجود
ولا اتصاف المهية بالوجود كما سيأتي وح يلزم كون الوجود ايضا مجعولا ووجه الدفع عن الاول الوجه ما عرفت
وهو ان قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف اذا كانت الصفة خارجية بمعنى كون الخارج
ظرفا لنفسها وعن الثاني انه لا نسلم انه يلزم من كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياما حقيقيا ان يكون ما هو
فرد له امرا ينضم الى المهية بل المهية اذا صدرت عن الجاعل فكانت كان كونها هو وجودها الا انه ليس كونها
هو مجرد ما ينتزعه العقل من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما لا ينفك عن المهية في الخارج لكونه
فرع الانتزاع بل الكون الذي لا ينفك المهية عنه في الخارج هو كون خاص متحد مع المهية في الخارج وهو المسمى
بالانية وهو مختلف لا محالة باختلاف المهيات الا ان تلك الانيات المختلفة مشتركة في هذا المفهوم
الانتزاعي اشتراك الحقايق المختلفة في مفهوم عرضي ومعنى كون عروض تلك الانيات للمهيات في العقل
ما عرفت ان للعقل ان يعتبر المهية من غير اعتبار تلك الانية وعن الثالث هو ان المراد بكون المجعول هو
المهية هو نفي توهم ان تكون المهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود ثم يصدر عن الجاعل الوجود او اتصاف
المهية بالوجود فاذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف بعد ان
تيقن ان لا مهية قبل الجعل والى هذا يؤل مذهب استادنا الحكيم المحقق الالهي قدس سره في القول بجعل الوجود
فانه يصرح بكون الوجود مجعولا بالذات والمهية مجعولة بالعرض على عكس ما يقوله القوم ويطابقه كلام
المص في شرح الاشارات حيث قال اذا صدر عن المبدء الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول
بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن ههنا امران معقولان احدهما
الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية
فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدء الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن
من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى وهذا ليس كثير استبعاد فيه على ما حققنا
مذهب القوم من تحقق الافراد الحقيقية للوجود على نحو ما عرفته وانما الاستبعاد في القول بكون
الوجود انتزاعيا محضا وذهنيا صرفا ومن تحقيقنا مذهب القوم ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة

من المشائين كما ليس الا مذهب القوم الا ان المتاخرين لم ياخذوه على وجهه فردوه عليهم فليثبت في جميع ما حققناه **تحقيق عرشي** الاختلاف بين وجود ووجود انما يمكن على وجهين احدهما ان يكون وجود قائما بذاته لا بمهية ووجود آخر قائما بمهية وثانيهما ان يكون وجود قائما بمهية ووجود آخر قائما بمهية اخرى فيكون الوجودان مختلفين اختلاف المهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود القائم بذاته لا بمهية بان يكون الوجودان كل منهما قائما بذاته من دون مهية لان المغايرة في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود وذو الوجود في الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجودين ههنا فرع على مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين تبعا لمغايرة ذي الوجودين لزم الدور وايضا المغايرة بين الشيئين اما بالمادة او الموضوع او بتمام المهية او ببعض المهية او المغايرة بالعوارض فرع على المغايرة باحد هذه الوجوه الاربعة فحيث لا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة والاختلاف اصلا وهذا معنى قولهم لا ميز ولا اختلاف في صرف الشيء ومحضه فليتحفظ بهذا التحقيق فان بذلك تندفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سيأتي انشاء الله تعالى **اشارة عرفانية** اعلم ان ما نقلنا من بعضهم سابقا في توجيه كلام الصوفية في وحدة الوجود مما يناسب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقايق المختلفة للوجود فانه اذا كان للوجود حقايق مختلفة متحققة يمكن ان يقال يكون تلك الحقايق غير مختلفة بتمام الحقيقة بل بالشدة والضعف فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في المظاهر التي هي المهيات بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص ولما كانت الوجودات المتفاوتة قائمة بالمهيات متعينة بتعيناتها لم يلزم ان يكون اختلافها في نفس حقيقة الوجود ليلزم التشكيك في الذاتي بل في تعيناتها التابعة للمهيات المختلفة وهذا في الحقيقة اختلاف في ظهور آثار الوجود وقلة وكثرة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا لاختلاف المهيات فمع قطع النظر عن المهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون الفرق بين هذا المذهب ومذهب الحكماء انهم يخصون الواجب بمرتبة واحدة هي تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين بشيء من المهيات والصوفية يجعلون الواجب تلك الحقيقة لا بشرط ان يتعين بشيء من المهيات فيكون كل حقيقة وجودية واجبة اذا اعتبرت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعين وممكنة باعتبار اخذها بشرط التعين فتكون الممكنات في الحقيقة هي التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد وتكثر فيما هو واجب ولا كون شيء من الممكنات فردا للواجب ولا حاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير متعينة في حد ذاتها كالكلي الطبيعي او انها متعينة بتعين لا ينافي شيئا من التعينات كما ارتكبوه ليرد عليه ما اشرنا اليه سابقا بل هي متعينة بنفس ذاتها وهذا التعين ينافي جميع التعينات حيث يمتنع ان يوجد فيها شيء من التعينات ويقارنها مقارنة تأثير كمقارنة العوارض المشخصة للمهيات وانما المقارنة التي للتعينات معها هي مقارنة تأثر وانفعال منها كمقارنة المعلول للعلة ولا الى ان يقال ان ذلك طور وراء طور العقل الا ان يراد العقول العامية الرسمية فيكون اكثر المسائل العقلية كذلك وهذا التوجيه انما هو على مطابقة ظاهر قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب وغيره قابل للتجزي والانقسام حقا بسط على هياكل

اشارة عرفانية في وحدة الوجود

الوجود

الوجودات ومظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية ويمثل لذلك امثلة لا حاجة الى ذكرها وقد يوجه بحيث لا يلزم القول بالانبساط والحلول مع التعينات لعدم امكان عروض الوجود الذي هو الواجب القائم بذاته لشيء من المهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره سواء كان ذلك الغير موجبا له او وجودا له فكل مفهوم مغاير للوجود ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ويستغني في كونه موجودا عن غير ذاته وان كان المتبادر من لفظ الموجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان المتبع ما ادى اليه البرهان لا غير ولذا وجب كون الواجب جزئيا حقيقيا متعينا بنفس ذاته قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون الوجود مفهوما كليا ليمكن له افراد فهو جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقيد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للمهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها مخصوص نسبة الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على مهياتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف ملخصا لما ذكره بعض محققي مشايخهم وانه قال ولا يعلمه الا الراسخون في العلم وتبعه المحقق الدواني في اختيار هذا التوجيه ونسبه الى ذوق المتألهين وهو انما يناسب مذهب المتكلمين النافين لكون الوجود ذا افراد حقيقية كما لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني من جوع فان كون الوجود موجودا بذاته ومستغنيا في كونه موجودا عن غير ذاته انما يسلم في الوجود القائم بذاته وهو الذي لا يمكن ان يكون قائما بمهية من المهيات ولا شبهة في كونه واجب الوجود فمن اين يلزم انه لا يكون وجود غير ذلك قائما بالمهيات الممكنة وان يكون لكل حقيقة وجودية قائمة بذاتها وما ذكر من وجوب كون الوجود جزئيا حقيقيا انما هو في حقيقة وجودية قائمة بذاتها فمن اين يلزم ان مفهوم الوجود الذي هو الكون في الاعيان ليس بكلي وليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بالمهيات الممكنة فان بني ذلك على ما بني عليه مذهب المتكلمين من وجوه الاشكالات المذكورة فوجوه الدفع ايضا قد عرفت مع ان الكلام في هذا البيان المنقول وانه كيف يدل على ذلك المطلوب وانما اثبتنا في هذه المسألة بهذا التطويل الذي لم يكن عنه من محيد لكونها من اهم اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد **المسألة الثامنة والعشرون** في ان الوجود المطلق ليس بصفة عينية بمعنى كونها موجودة في الخارج بل هي صفة عقلية موجودة في العقل فقط واليه اشار المصنف بقوله والوجود اي المطلق من المحمولات العقلية فاشار بقوله من المحمولات الى انه صفة ثبوتية وليس بذات وبقوله

العقلية التي كونها عينية كالسواد والبياض وقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك
لان مفهوم الوجود المطلق المشترك مفهوم مصدري ليس من شانه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظ
جدا وقوله وحصوله فيه بيان للدعوى الثانية اى لامتناع حصول الوجود في المحل حصولا خارجيا او في المحل
فانه مذكور التزاما والمآل واحد وذلك لما مر مرارا من لزوم كون المهية متقدمة بالوجود على الوجود المسئلة

التاسعة العشرون في ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض ههنا هو التصريح بهذا الحكم والا فهو
لازم من المسئلة السابقة وكذا الغرض عدة من المعقولات الثانية فان كون الشيء معقولا ثانيا من احوال
الوجود فقال لهو اى الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت ان المراد من المعقول الثاني هو ان يكون
الشيء مع كونه من العوارض العقلية مما ليس له ما يحاذى به في الخارج والوجود كذلك لانه من المحمولات العقلية
كما مر وليس في الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المتحد مع المهية في الخارج فهو وان كان لكونه فردا للوجود
المطلق ما يطابقه في الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده
بل المتصف بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى هو اعتبار كونه مهية وقد عرفت ان المراد من كون الشيء له ما يطابقه
في الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا في الخارج بالمعنى المذكور هذا في الوجودات القائمة بالمهيات واما الوجود
القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو باعتبار كونه وجودا فرد للوجود المطلق مطابق
لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور بل الموجود في الخارج بهذا المعنى هو الاعتبار الآخر
اعنى اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يبعد ان يعتبر في ما يطابقه كونه فردا بالذات للمفهوم بان يكون المفهوم
ذاتيا له لا عرضيا وقد مر ان مفهوم الوجود عرضي لافراده التي هي الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اى
المعقولات الثانية العدم وجهاتهما اى جهات الوجود والعدم بمعنى الوجوب والامكان والامتناع لما مر
من كونها اعتبارية فليس لشيء منها ما يطابقه في الخارج وكذا المهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية
والجنسية والفصلية والنوعية فان كل واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالمهية
كون الشيء ما هو هو لشيء آخر مثل الحيوان الناطق للانسان فكون الحيوان الناطق مهية للانسان امر يعرض الحيوان
الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج فان ما في الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ماهو هو
للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان للمفهوم في العقل بالقياس الى امور اخر باعتبار صدقه عليها
وعدمه وليس لهما ما يطابقهما في الخارج اذ ليس فيه موجود هو كلية او جزئية والفرق بين الكلية والجزئية
ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف بالجزئية فان زيدا جزئي في الخارج مع كون كلا
الوصفين عقليين والسر في ذلك هو ان مناط الجزئية انما هو المحفوفية بالعوارض المشخصة وهي تكون في الخارج
ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا في العقل فتدبر وكذا الذاتية والعرضية واخواتها اعنى كون الشيء
ذاتيا لشيء آخر او عرضيا له او جنسا او فصلا له او نوعا له فجميع ذلك امور عقلية ليس لها ما يطابقها في
الخارج كما لا يخفى وقد مر تحقيق ذلك المراد من المعقول الثاني سابقا فليرجع الى هناك ان احتيج اليه المسئلة

الثلاثون في مباحث واحكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن واعتبار العقل

المسئلة الثلاثون في احكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار العقل

اما هما فاشار اليها بقوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين
موقوف على تصور النقيضين فيتصف العقل بصورتي النقيضين وصورتا النقيضين نقيضان لكون الحاصل في الذهن
حقائق الاشياء على التحقيق فيلزم اجتماع النقيضين ولكنه لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب الوجود الغير الاصيل
والمستحيل انما هو اجتماعهما بحسب الوجود الاصيل كما مر ان اتصاف الذهن بصورة الحرارة ليس اتصافه بالحرارة
مع كون صورة الحرارة هي حقيقتها وكذلك للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف
العقل بالوجود والعدم معا لكن الوجود اصيل والعدم ظلي فان العدم ايضا يكون اصليا وظليا ولا استحالة
في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود الظلي وذلك لعدم
كونهما متناقضين وحتى عدم العدم اى رفع المعدوم المطلق فيكون المراد من تصور الرفع هو التصور المطلق
المتحقق في ضمن التصديق اما ان المراد من العدم هو المعدوم فلانه الذي يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع
النقيضين ويحتاج الى الدفع كما ذكرنا لا العدم وايضا هو القسيم للثابت والمختص بكون صحة الحكم عليه من حيث انه
متصور بلا تناقض لا العدم اذ لا فرق بين العدم وساير المفهومات في صحة الحكم وفي انه لا يتوهم من الحكم عليه تناقض
ليحتاج الى الدفع واما ان المراد هو المعدوم مط فلانه لا شائبة في تصور العقل لعدم المعدوم من وجه
لينبه عليه بان يمثل العقل المعدوم المط في الذهن فيصير موجودا ذهنيا فان التمثل في العقل هو الوجود
الذهني بان يفرض ذلك المتمثل غير متصف بهذا التمثل ايض فيكون ذلك المتمثل ثابتا باعتبار كونه متمثلا
في الذهن وغير ثابت باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثل ايض وهذا معنى قوله وهو ثابت باعتبار قسيم اى للثابت
باعتبار وقوله فيصح الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم حكموا بان الحكم مط سواء كان
ايجابا او سلبا يستدعي تصور المحكوم عليه ويلزم من هذا ان المعدوم مط يمتنع الحكم عليه لامتناع تصوره
والا لم يكن معدوما مط مع ان حكم هذا بالامتناع عليه نموضوع هذه القضية هو المعدوم المطلق وقد حكم
عليه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موصوف بصحة الحكم عليه وبنقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع
النقيضين وتقرير الجواب انه انما يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مط يمتنع الحكم عليه من حيث انه
متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض لان موضوع هذه القضية ذو جهتين احدهما كونه متمثلا في الذهن
وموجودا فيه بالفعل وبهذه الجهة صار محكوما عليه بهذا الحكم والاخرى كونه معدوما مط لا بالفعل بل بالفرض
وبهذه الجهة يرى الحكم بامتناع الحكم اليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة بل من جهتين ولا
استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة اثنان احدهما موجود والآخر مفروض والحاصل ان معنى قولنا المعدوم
المط يمتنع الحكم عليه ان هذا المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا فيه لامتنع الحكم عليه فلا اشكال اصلا وفي بعض النسخ
بدل هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض والمآل واحد وقد يجاب بان
المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس بمعدوم بل موجود في الذهن وكلي
من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم ويرى الحكم بامتناع الحكم اليها مع كونها غير موجودة
اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن وهذا بناء على كون الحكم في القضايا المحصورة على المفهوم

في الجواب عن الشبهة المشهورة في أن الحكم مطلقا يستدعي تصور المحكوم عليه

لانه هو الموجود فى الذهن حقيقة دون الافراد ولكن يسرى منه الحكم اليها على ما هو مذهب القدماء والمحققين كما
قيل ويرد على هذا الجواب ان الفرد اذا كان متحدا مع المفهوم الموجود فى الذهن كان هو ايضا موجودا فيه بهذا الاعتبار
فلم يكن معدوما مطلقا فليتدبر لئلا يتوهم وروده على ما قررنا ولهذا اى ولان للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء
يقسم الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع استدعاء ذلك تصور ما ليس بثابت
فى الذهن المستلزم لثبوته فى الذهن بالضرورة لكن لا بحذ وقيه لما عرفت وفى بعض النسخ ولهذا انقسم الموجود
اى فى الذهن فالمآل واحد وقوله وهو لا يستدعى الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها
حكم الثابت جواب دخل مقدر تقريره ان الحكم بالامتياز يستدعى ان يكون لكل من المتمايزين هوية فى العقل
ويلزم ان يكون لما ليس بثابت فى الذهن هوية فيه وهو مح بالضرورة وتقرير الجواب منع ذلك لانا نرى ان
العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس للاهوية هوية ولو سلم وفرض ان يكون لما ليس بثابت هوية
كان حكم الهوية حكم الثابت فكما يمكن ان يكون امر ثابتا باعتبار غير ثابت باعتبار كذلك يمكن ان يكون
له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار بلا محذور واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها يعنى
اذا كانت القضية خارجية او حقيقية بان يكون الحكم فيها باتحاد الطرفين فى الخارج اما محققا او اعم من ان يكون
محققا او مقدرا فانه يجب كون الطرفان كلاهما موجودين فى الخارج كلما اما بالذات كما فى حمل الذاتيات مثل
الانسان حيوان او بالعرض كما فى حمل العرضيات مثل الجسم ابيض وزيد اعمى لا مثل الانسان ممكن لان الحكم
فيه على الموجود الذهنى بالموجود الذهنى اذ معناه اتحادهما فى الذهن وان نفى ان يكون للموضوع وجود
فى الخارج وجب التطابق بين النسبتين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون النسبة خارجية ان الكون
الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها فى صحيحة اى فى صحيح الحكم والا فلا ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما فى
نفس الامر اى وان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بالامور الخارجية بان لم يكن الحكم بالاتحاد فى الخارج كما
بل كان الحكم باتحاد الطرفين فى الذهن وبكون القضية لا محالة ذهنية والحكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية
والطرفان موجودان فى الذهن وان كان لاحدهما او لكليهما وجود فى الخارج ايضا فلا يجب فى صحيحه المطابقة لما
فى الخارج بل تكون صحته باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر واما نفس الامر فمعناه نفس الشئ فى حد ذاته على
ان يكون المراد بالامر هو الشئ نفسه فمعنى كون الشئ موجودا فى نفس الامر هو كونه موجودا فى حد ذاته والمراد
من كونه موجودا فى حد ذاته هو كونه موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك
الوجود فى الخارج او فى الذهن فان كون الوجود فى الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم
من الخارج مط ومن الذهن من وجه اذ كل ما فى الخارج فهو فى نفس الامر من غير عكس وليس كل ما فى الذهن
فهو فى نفس الامر اذ ما هو فى الذهن ما هو بمجرد فرض الفارض لا غير كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو فى الذهن دون
الخارج فهو بمجرد فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض كنسبة الحيوان مثلا وبين الخارج والذهن عموم
من وجه فان انية الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل فى ذهن من الاذهان ولما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة
بين الشيئين هى اتحادهما فى الوجود على ما هو المراد من الحمل كما سيأتى سواء كان الوجود خارجيا او ذهنيا

فهو اعنى الحكم حكاية واخبار عن نسبة واقعة هى المحكى عنها وهى خارجة عن الحكاية سواء كانت خارجية او ذهنية
وهذا هو المراد من قولهم ان الصدق مط هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والا فالنسبة مط ليست
الا ذهنية وهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى منقسمة الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية والمراد بالخارج ههنا
هو خارج الذهن والنسبة الخارجية بهذا المعنى هى المقابلة للنسبة النفس الامرية فى كلام المص وهى بالمعنى الاول
هى بعينه النسبة النفس الامرية التى هى اعم من النسبة الخارجية بالمعنى الثانى مط ومن النسبة الذهنية من وجه
فدع التامل حتى يظهر لك كيفية التفصى عن الاشكال الذى يورد ههنا فى مطابقة النسبة الذهنية
للنسبة النفس الامرية المتحققة فى ضمن النسبة الذهنية لوجوب كون المطابق غير المطابق وتقريره سابقا وتوضيحه
ان النسبة الذهنية التى هى الحكم بمعنى الايقاع وفرض الفارض بالفعل مغايرة لنفسها من حيث هى بحيث لو لم
يوقعها ويفرضها بالفعل لكانت من شانها ذلك كما فى زوجية الاربعة ومناطها كون الاربعة فى حد ذاتها
بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم بزوجيتها بخلاف زوجية الخمسة فان الخمسة ليست بهذه المثابة فى حد ذاتها بل
نقول مرتبة تقرر الماهية سابقة على تقرر الوجود مط كما مر فاذا كانت الاربعة زوجا والخمسة فردا على كون الاربعة زوجا
فى حد ذاتها الا نرى انه يصح ان نقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة فى حد ماهيتها زوج و
ليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك هذا واما ما يقال من ان نفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم مطابق
لما هو فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقال المحقق الشريف فيه ان هذه العبارة لا دلالة لها
على هذا المعنى الا على وجه بعيد وهو ان يجعل الامر ههنا فى مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وايضا يتوجه
ح وصف الاحكام الثابتة فى العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد يعترض ايضا بان ما ذكروه
من ارتسام صور المعقولات فى جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتى الذهول
والنسيان جار فى الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا فى نفس
الامر لكانت تلك الكواذب صادقة فى نفس الامر انتهى واجاب المحقق الدوانى عن الاعتراض الاول بان
المطابقة لا يستدعى المغايرة بالذات والاعتبارية متحققة كما مر وايضا المفهوم من كلام ارسطاطاليس فى
اثولوجيا ان علم المبادى اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه مطابق للواقع بل انه الواقع لا المطابق
للواقع وعن الثانى بان المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة
فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ فيجوز ان
يكون العقل الفعال شانه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط فيكون عالما
به من حيث التصور لا من حيث التصديق وقيل عليه انه يح يكون العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق لا
لنفس التصديق فلم يحفظ التصديق بالكواذب ولا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه فالاظهر ان يختار ان
العقل الفعال خزانة العلوم ولا يلزم من كونه خزانة للتصديق بالكواذب ارتسام صور التصديق بالكواذب
فيه لا ارتسام نفس التصديق بها فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب ومتصفا بالتصديق بها لان مدار
الاتصاف على حصول الصفة للموصوف بنفسها لا بصورتها هذا اذا عرفت هذا المعنى قوله لامكان تصور

يجوز ان لا يكون مصدقا بها بالصوادق ومتصفا بالتصديق بها بعين ما ذكره فى الكواذب فلا يكون صادقة فهم كذلك

الكواذب هو انه انما يجب في صحة النسبة الذهنية التي هي الحكم بالاتحاد في الوجود الذهني المطابقة لما في نفس الامر
لانه لو لم يجب لكان كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة والتالي باطل لان ههنا نسبة متصورة كاذبة لا صحة كما في قولنا
الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مجرد الحكاية وهي بمجرد فرض الفارض وليست هناك نسبة محكي عنها مطابقة
لها لا في الخارج ولا في الذهن فالمراد من التصور هو المطلق المتحقق في ضمن الحكم المسئلة الحادية والثلثون
فيما يتعلق بالحمل ولتمهيد ذلك قال ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والاتفاق من ذلك في اول
بحث المواد الثلث ثم قال والحمل اي الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه اي في الوجود وتغايرهما من وجه
آخر اي مفهوما فمعنى الحمل المفيد هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه فلان معنى
الحمل ذلك واما ان ذلك الوجه هو الوجود والذات دون المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات
والوجود واما وجوب المغايرة من وجه آخر هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل مفيدا بل كان حملا للشيء على
نفسه ولو اريد تعريف الحمل مطلقا قيل الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار
وتدقيق الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل والكثرة
الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك فكذلك الحمل الا ان اشهر
افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود ولذلك قد يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد في
الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود بالحقيقة
احدهما والاخر موجودا بالعرض كما في حمل العرضيات عليها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد تكون ثالثا
بعنوان ما به الاتحاد وهو الذات اعني ما صدق عليه المفهوم ما قد يكون عين احدهما اي يكون احد المفهومين
تمام حقيقة ما صدقا عليه سواء كان موضوعا كقولنا الانسان كاتب او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد
يكون ثالثا اي لا يكون احد المفهومين بل مفهوم ثالث تمام حقيقة ما صدقا عليه كقولنا الكاتب ضاحك
فان شيئا من مفهومي الكاتب والضاحك ليس بتمام حقيقة ما صدقا عليه اعني زيدا مثلا بل انما تمام حقيقته
مفهوم الانسان والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه جواب
شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان الحمل صحيح والا وجب التغاير ليفيد فاذا وجب وجب ان يكون احدهما
قائما بالآخر اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة بل كان كل منهما اجنبيا عن الآخر كما بين السواد والروح
بخلاف البياض والرومي فلولا القيام لم يكن حمل احدهما عليه اولى من حمل الآخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالآخر
فالآخر يجب ان لا يتصف به في نفسه والا اجتمع المثلان فيلزم قيام الشيء بما ليس متصفا به وهو جمع للنقيضين
فان قيل بيان امتناع الحمل يشتمل على الحمل لا محة فيلزم ابطال الشيء بنفسه اجيب بان للزان يقول اما ان يكون الحمل
صحيحا اولا والثاني نفس المطلوب فلا حاجة الى بيان وعلى الاول يتم البيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه
على تقدير صحته فهو باطل قطعا ولا يرد عليه انه يلزم ح بطلان ما ادعاه وهو قوله الحمل صحيح لان غرضه ابطال
الحمل الايجابي وربما يجرد دعواه بسلب الصحة عن الحمل على ان للزان يقول مقدماتي الزامية لكم وهذا الزام
لكم فيلزمكم الاعتراف بفساد الحمل وتقرير الجواب منع استدعاء الحمل القيام مطلقا لصحة قولنا كل انسان ناطق

مع عدم تصور القيام بين الكل والجزء والاجنبية انما يلزم لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلا اقل
اعتبار عدم ما هو قائم في قيامه بالآخر بل الذي يستدعيه لئلا يلزم اجتماع المثلين هو عدم اعتبار القائم وهو اعم
من اعتبار عدمه ليلزم اجتماع النقيضين واثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها جواب شك
يورد على حمل الوجود على المهية ايجابا تقريره ان اثبات الوجود للمهية يقتضي ثبوت الوجود لها ليصح الحمل ولا يكون
ثابتا للمهية المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون ثابتا للمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب
ان الوجود لا يثبت للمهية المعدومة ولا للمهية الموجودة بل للمهية من حيث هي وقد مر بيان ذلك فلا يلزم
اجتماع النقيضين ولا وجود المهية قبل وجودها فان قيل ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت المثبت له
يلزم من ثبوت الوجود للمهية وجود المهية قبل ثبوت الوجود لها فيلزم وجودها قبل وجودها لا محة غاية
ما في الباب انه اذا كان المثبت له هو المهية من حيث هي وكان الوجود غير موجود في الخارج لا يلزم اشكال
في اثبات الوجود الخارجي للمهية لكون الوجود السابق ذهنيا والمسبوق خارجيا لكن الاشكال في اثبات
الوجود الذهني بل المطلق باق بحاله فيلزم كون المهية موجودة بالوجود الذهني قبل ان تكون موجودة با
لوجود الذهني وكذا موجودة بالوجود المط قبل ان تكون موجودة بالوجود المط ولا يخفى استحالته ومع قطع
النظر عن استحالته كيف يصح قوله اثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها قلنا نعم هذه
شبهة قد انكر المحقق الدواني لاجلها قاعدة الفرعية التي قد تلقيها الجمهور بالقبول وادعوا كونها ضرورية
جدا كما مر اذا وذهب الى ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تاخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه
او كان عين ثبوته في نفسه وجعل كلام المص ههنا اشارة اليه واستشهد بكلام الشيخ في التعليقات
من قوله وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان يخالفها
لها لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يق
ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده
في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجود ذلك الغير وقوله انا
سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية
فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم
هذه كلمات الشيخ قال وقد يتلخص منها ان نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة ساير الاعراض فان تلك الاعراض
تصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والمهية تصير بنسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين
وجودها فلا جرم لا يتاخر عن وجود المهية انتهى وانا اقول ما يتلخص من كلمات الشيخ حق وصدق ولكن لا
يقتضي ذلك انكار قاعدة الفرعية والعدول منها الى الاستلزام كما زعمه ولا استثناء الوجود عن تلك الكلية كما
زعمه غيره وذلك لان مقتضى تلك القاعدة الكلية هو ان ثبوت شيء لشيء يتاخر عن وجود المثبت له وصريح كلام
الشيخ هو ان ثبوت الوجود للمهية ليس ثبوت شيء لشيء بل هو ثبوت شيء وهذا هو الجواب عن الشبهة المذكورة
وهو المراد من كلام المص قدره فان قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود للمهية مستدعيا لكون المهية موجودة قبله

فلم لا يجوز ان يكون اتصاف المهية بالوجود الخارجي في الخارج ولم حكموا بكونه في العقل قلت قد مر مرارا ان المراد من نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجودا في الخارج قائما بالمهية بان يكون الخارج ظرفا لوجود الوجود على ما هو شان ساير الاعراض لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لنفس الوجود كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المص في شرح الاشارات ان المهية لا ينفك عن الوجود لا في الخارج ولا في الذهن وان الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر المهية دون الوجود ويميز بينهما ويجعل احدهما موصوفا والآخر صفة لا لكون الاتصاف بالوجود مقتضيا للوجود السابق وسلبه عنها لا يقتضي تميزها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية سلبا اي سلبه عنها وهو معنى حمل العدم عليها تقريره ان سلب الوجود عن المهية يقتضي تميزها عن غيرها من المهيات لتتعين له من بينها وهو يقتضي وجودها لحصول الوجود للمهية شرط لسلبه عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انا لا نسلم ان سلب الوجود عن المهية يقتضي تميزها ان اريد تميزها في الخارج بل انما يقتضي نفيها اي انتفائها في الخارج لانه يقتضي اثبات انتفائها في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج امر ثابت هو الانتفاء ليلزم من ذلك ثبوتها في الخارج وسلم ان اريد تميزها في الذهن فانه لازم البتة لكن ليس بشرط لسلب الوجود عن المهية اعني لا وقوعها وانتفائها بل هو شرط للحكم بالانتفاء من غير تعدد واما اذا كان المطلق او الذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني شرطا للحكم ان يكون هذا الحكم مشروطا بتصور المهية وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون انتفائها ذهنا او مطلقا مشروطا بذلك هذا واما ان الحكم بكون المهية منتفية ومعدومة مطلقا او في الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع وصادقا في نفس الامر لا فقال المحقق الشريف ان كان ارتسام المفهومات في القوى العالية وجودا ذهنيا لها فلا الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية والا فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجودا له في الذهن بل تصوره بكنهه امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء وجودا له في الذهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان سابق عليه او لاحق به او ببعض الاذهان والحمل والوضع من المعقولات الثانية فانا اذا قلنا الجسم اسود فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد هو الحمل ولا بالجسم وهو الوضع بل انهما الامران يعتبرهما العقل كما في ساير المعقولات الثانية على ما عرفت بقا الا ان شيئا فاي بين المحمول والموضوع على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف والاخص اولى من العكس والوضع بالعكس ولما كانت الموصوفية تناسب الموضوعية فان الصفة والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع اورد حكمها عقيب حكم الحمل والوضع فقال وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسلت لكونها من الامور المذكورة فلو كانت موجودة في الخارج لزم ان يتصف بها امر في الخارج لاستدعائها المحل الاخر فيحصل موصوفية اخرى في الخارج وهكذا الى غير النهاية فهي ايضا من المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت الى البيان بخلافهما لكونها من الاوصاف التي يكون الخارج ظرفا لا نفسها فتشتبه بالموجود الخارجي بخلافهما فتدبر

المسئلة الثانية والثلثون في انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض كما قال المص الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له كالاشخاص الموجودة العينية مثل زيد وهذا الفرس وكطبايع الكليات الذاتية والعرضية الثبوتية عند من يقول بوجود الطبايع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له بل لامر آخر يصدق هو عليه بوجه ما كالانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد بل جميع العرضيات الصادقة على معروضاتها وكجميع المفهومات الكلية عند من لا يقول بوجود الطبايع في الخارج وهذان القسمان موجودان حقيقيان لكون الوجودات لهما حقيقة وان كان باعتبار ما صدق عليه في الثاني اذ الصادق وما صدق عليه متحدان بوجه واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي فانه وان يقال لمسمى زيد الموجود في الخارج الجاري على اللسان لفظه والمنقوش صورة لفظه على اللوح انه موجود في العبارة وفي الكتابة لكن ذلك الاطلاق مجازي لان الموجود في العبارة والكتابة ليس مسمى زيد ولا هو متحد معه بوجه بل في الاولى ما يدل على صورته الذهنية الدالة عليه وفي الثانية ما يدل على لفظه الدال على صورته الذهنية الدالة عليه فصحح الاطلاق لتبدل الاعلاقة الدلالة فظهر الفرق بينهما وبين ما سماه موجودا بالعرض

المسئلة الثالثة والثلثون في ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه لزعمهم انه مما يتوقف عليه القول بحشر الاجساد عليه وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين الى امتناعه مع القول بصحة الحشر الجسماني لعدم قولهم بانعدام الاجساد بالكلية بل اما بفسادها وبقاء موادها مع تجرد النفوس لها وبقائها واما بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويؤلون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ونحو قصة ابرهيم على نبينا وعليه السلام كما يأتي تفاصيل الكل في بحث المعاد انشاء الله تعالى واختاره المص فقال والحكم لا يعاد ثم اختلفوا فادعى بعضهم الضرورة فيه واستحسنه الامام فقال في المباحث المشرقية ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع وقد يقال ان اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان فكانها طفرة في الزمان وكما ان حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر من دون حصوله في امكنة ما بينهما محال بالبديهة كذا حصول الشيء في زمان بعد حصوله في زمان سابق عليه من غير ان يحصل في الزمان الذي بين الزمانين محال بالبديهة واحتج آخرون بوجوه اشار المص الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود وتقريره ان معنى الاعادة هو ان يكون الشيء موجودا في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم وجد في زمان ثالث ولا شك في انه اذا عدم كان قد بطل فلم تبق ذاته ثابتة بناء على ما مر من مساوقة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة في الزمان الثاني لا مكن للعقل ان يحكم على الموجود في الزمان الثالث انه هو الموجود في الزمان الاول وقد اعيد كما في الصفات التي لا يلزم من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم اعيد عليه البياض في زمان ثالث فلا شبهة في صحة الحكم على الابيض في الزمان الثالث بانه هو الابيض في الزمان الاول انه هو الذي عاد ابيض في الزمان الثالث واما اذا لم يكن الذات ثابتة كما في زوال الوجود فان نسبة الوجود الى المهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لم يكن الحكم على الموجود الثالث انه هو الموجود الاول وعلى الموجود الاول انه هو الذي اعيد

ثم ادهن باتيك سعيا فانه ظاهرانه اراد باجباء الموتة تاليف الاجزاء المتفرقة

فى الزمان الثالث وذلك لعدم استمرار الذات فلا يكون الموضوع واحدا الآترى انه لو فرض انه موجود مستانف لم يكن
نسبة المفروض انه معاد الى الموجود فى الزمان الاول الا مثل نسبة المفروض انه موجود مستانف اليه اعتبر ذلك بحرف
حرف يكتب فى اللوح ثم محى ثم كتب فى ذلك الموضع ذلك الحرف بعينه وبنقش آخر كتب فى ذلك الموضع ابتداء من دون
ان كتب فيه اولا ثم محى فمعنى كلام المص انه يمتنع الاشارة الى المعدوم الذى قد بطل ذاته فلا تكون ثابتة ليحكم
عليه انه الذى اعيد فلا يصح الحكم عليه ولا يصدق لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم وان بطل ذاته
فى الخارج لكنها ثابتة فى الذهن فيصح الحكم عليها قلت الموجود فى الذهن ليس هو الموجود فى الخارج بعينه بل مثله
كام وليس معناه انه يمتنع الحكم عليه لاستدعاء الحكم بصحة العود وجود المحكوم عليه كما حمل عليه الشارحون
بل سائر المتاخرين فى تقرير هذا الدليل فاعترضوا عليه باستدعاء الحكم مط ذلك فيلزم ان لا يصح الحكم عليه
بامتناع العود ايض ولا على معدوم بصحة الايجاد مط الى غير ذلك من الاعتراضات وكيف يتصور من عاقل مثل
هذا الاستدلال وما ذكرناه هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال فى التعليقات اذا وجد الشئ وقتا ما ثم لم يعدم
واستمر وجوده فى وقت آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا عدم فليكن الموجود السابق
آ وليكن معاد الذى حدث ب وليكن الحدث الجديد ج وليكن ب كج فى الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك
ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج فى استحقاق ان يكون آ منسوبا اليه دون ج فان نسبته الى امرين
متشابهين من كل وجه الا فى النسبة التى ينظر هل يمكن ان تختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان
نجعل لاحدهما اولى من ان نجعل للآخر فان قيل انما هو اولى بب دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس هذه
النسبة ولاجل هذه فشانا المطلوب بنفسه بل بقول الخصم انما كان لج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشئ
يوجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا او لم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه
الوجود امكن ان يتمسك بالاعادة الى ان يبطل من وجه اخرى واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم فى حال العدم
ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له آ وهو الموجود السابق دون الحادث الآخر
بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المحمول الاثنان يوجبان
كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا ولهذا او ذاتا ثابتة واحدة كان
باعتبار الموضوع الواحد القايم موجودا او ذاتا مثبتا واحدا بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا
فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحدة بقى له الاثنينية الصرفة لا غير وقال فى الشفاء بعد ما اثبت ان المعدوم
ليس بشئ وثابت وانه لا اشارة اليه ولا يخبر عنه بهذه العبارة ومن تفهيمنا هذه الاشياء يتضح لك بطلان
قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شئ يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون
بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذى كان عدم وفى حال
العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذى اومانا اليه فيما سلف آنفا انتهى كلامه
واشار الى الوجه الثانى بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشئ ونفسه اذ المفروض ان الموجود فى الزمان
الاول والثالث شئ واحد بعينه وقد انعدم ذلك الشئ وبطل ذاته فى الزمان الثانى وهو متخلل بين

الزمان الاول والثالث فيتخلل العدم الذى فيه بين الموجودين فيهما الذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو
اعنى تخلل العدم بين الشئ ونفسه بديهى البطلان كيف وهو بعينه تقدم الشئ على نفسه بالزمان وهو اخش
من تقدم الشئ على نفسه بالذات الذى لا شبهة فى بداهة بطلانه فان قيل لا نسلم لزوم تخلل العدم بين الشئ
ونفسه بل اللازم هو تخلل العدم بين وجودى شئ واحد بعينه بحسب وقتين وبطلانه ممنوع قلنا لما كان طريان
العدم مستلزما لبطلان الذات وعدم كونها ثابتة لزم من تخلله بين الوجودين تخلله بين الموجودين بالضرورة
كيف ولخلل الوجود يستلزم اختلال الذات لكون الوجود امارة التشخص او ما قاله فلا يتصور تعدد
الوجود مع وحدة الذات المتشخصة واعلم ان صاحب المواقف جعل هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة حيث
قال الخصم يدعى الضرورة تارة ويلتجى الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشئ و
نفسه محال بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه واورد
عليه شارح المقاصد انه مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا يوجب ضرورية
المدعى هذا واشار الى الوجه الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ لو اعيد المعدوم لم يبق فرق
بين المعاد وبين الموجود الاول الذى هو قبل الانعدام لكون الزمان من المشخصات كما سيأتى فيلزم اعادته
فتقدير الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه لم يبق فرق بينه اى بين المعاد من حيث هو معاد وبين المبتدأ
من حيث هو مبتدأ اذ الفرق انما يكون المبتدأ فى الزمان الاول والمعاد فى الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان
الاول ايض مع صيرورته لكونه من عوارضه الذاتية كان المعاد ايض فى الزمان الاول بل المبتدأ
ايض فى الزمان الثالث فيكون من حيث مبتدأ معادا ومن حيث هو معاد مبتدأ وهذا جمع بين المتقابلين
ايضا وهو معنى قوله وصدق المتقابلان عليه دفعة فان قلت الفرق بينهما ان المبتدأ كان قبل الانعدام
والمعاد بعده قلت لما وجب فى المعاد اعادة زمانه السابق ايض وهو سابق على زمان الانعدام فيصدق على
المعاد ايضا انه قبل زمان الانعدام ثم انه يلزم من اعادة الزمان التسلسل فيه لما انه لا فرق بين الزمان
والمعاد اللذين قد تخلل العدم بينهما الا بالقبلية والبعدية الزمانيتين يعنى يكون الاول فى زمان سابق
والثانى فى زمان لاحق اذ بالخلاف العوارض الغير المشخصة لو فرض لا يتعدد الشخص بالضرورة فضلا عن ان يحلل
الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا فيتسلسل والى هذا اشار بقوله ويلزم التسلسل
فى الزمان هكذا وقع بصيغة المضارع فى النسخ والظ هو الماضى فهذه المفاسد الثلثة مترتبة على لزوم
اعادة الزمان الذى هو الثالث ولهذا جعلناها دليلا واحدا وجعلها العلامة والشارح القديم
ثلث دلائل بحمل المبتدأ على مستانف مثل المفروض معادا بدلا عنه وبناء صدق المتقابلين على لزوم اعادة
الزمان الذى هو من المشخصات وتخصيص لزوم التسلسل بامتناع اعادة الزمان وذلك يجعل كل واحد من
المفاسد ثالثا على حدة للمقدم المذكور تقرير الاول لو اعيد المعدوم لم يبق فرق اى لو جاز اعادة المعدوم
لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه فى وقت اعادته فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ الا بان المثل ليس هو الذى
عدم فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم وتقرير الثانى لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان

مقابيان الملازمة لو اعيد ما زال عنه الوجود فالوجود الثاني ما غير الوجود الاول فلا يكون المعاد هو الموجود الاول
بل موجود آخر غيره واما عينه فيكون ذلك الشئ بعينه مبتدأ ومعادا فيصدق المتقابلان عليه وتقرير الثالث
لو اعيد الزمان الذي قد عدم لزم التسلسل في الزمان اذ لو لم يفرق بين الزمان المبتدا والمعاد اللذين قد تخلل
بينهما العدم الخ لا بمجرد كونهما مفاسد ثلثة كما توهم الشارح القوشجي حيث قال وقد يجعل هذا الوجه الثالث
ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلثة انتهى فتدبر والوجه هو ما ذكرنا الان حمل المبتدا على السابق
يوجب التكرار لكونه معتبرا في الوجه الاول واما كون الزمان من المشخصات فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان زيدا
الموجود الساعة هو الذي كان موجودا بالامس حتى ان من يزعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة وحكوا انه قد وقع
هذا البحث بين الشيخ مع احد تلامذته الذي كان مصرا على كون الزمان من المشخصات فقال ان كان الامر على
ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من يباحثني فبهت التلميذ واقول سيأتي
في بحث التشخص ان كون الزمان من جملة المشخصات انما هو بالاضافة الى السابق واللاحق بمعنى ان زمان
الشئ لا يمكن ان يكون مشتركا فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان وما تأخر عنه بالزمان لا مطلقا فلو اعيد الموجود
في الزمان الاول في الزمان الثالث يجب ان يعاد الزمان الاول في الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك
زمان واحد بين ما هو موجود فيه وبين ما هو سابق عليه او متأخر عنه وايضا يمكن ان يقال ان في
الموجودات الزمانية زمانا ما من ازمنة وجود الشئ على نحو الاتصال من جملة المشخصات كما ان اينا ما ووضعا
ما وكيفا ما من الاينات الواردة عليه والاوضاع المتبدلة عليه والكيفيات العارضة له الى غير ذلك من الاعراض
المكتنفة به على سبيل الاتصال كذلك وهذا لا يمكن انكاره وهو كاف ههنا لانه اذا اعيد المعدوم يجب
ان يعاد معه زمان ما من ازمنة وجوده لكونه من جملة مشخصاته فاذا اعيد مع اعادة المعدوم زمان ما من
ازمنة وجوده على سبيل الاتصال يترتب عليه المفاسد المذكورة لا محالة والمقطوع عدم كونه مشخصا والمعدود
خلافه سفسطة انما هو الزمان المخصوص لا زمان ما من ازمنة الوجود بل الامر في هذا بالعكس من ذلك والحكاية
المنقولة على تقدير ثبوتها لا تدل الا على ذلك والموجود في بعض الرسائل هو مطالبة بهمنيار الشيخ بالدليل
على بقاء الذات في الانسان وجواب الشيخ عن ايراد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كيف يطلب المسموع
منه مع تجويزك تبدل الذات فلعلها تؤهم منه ولا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه على بداهة
بقاء الذات دليل آخر على امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث
المتسلسلة الغير المتناهية وهو محال فليتأمل والحكم بامتناع العود لامر لازم للمهية جواب عن استدلال
القائلين بجواز اعادة المعدوم وتقريره ان عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع
مستندا اما الى مهية المعدوم نفسها او الى لازمها او الى عارض من عوارضها وعلى الاول والثاني يلزم
ان لا يوجد ابتداء لان عود الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كان المهية او لازمها منشأ الامتناع كون
ثانيا يلزم ان يكون منشأ الامتناع ابتداء فان الاولية والثانوية لا اثر لهما في ذلك ضرورة ان مقتضيات
الشئ ولازمه لا يختلف بحسب الازمنة وعلى الثالث يكون منشأ الامتناع جائز الزوال فيجوز زوال الامتناع

فيكون

فيكون العود جائزا وهو المطلوب وتقرير الجواب انا حكمنا بامتناع العود انما هو لامر لازم للمهية اي لمهية المعدوم
بعد الوجود وذلك الامر هو وصف العدم بعد الوجود وهذا الوصف لازم المهية اي لمهية المعدوم بعد الوجود
لا ينفك عنها اصلا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس هناك وصف العدم بعد الوجود الذي
هو منشأ الامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك مهية المعدوم بعد الوجود اعني المهية الموصوفة بهذا الوصف
ليتحقق لازمها الذي هو وصف العدم بعد الوجود ليلزم من تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم المهية
عنه وحاصل الجواب منع وسنده اي لا نم انه لو كان منشأ الامتناع هو المهية او لازم للمهية يلزم امتناع وجودها
ابتداء لجواز ان يكون الامتناع مختصا بالمهية المقيدة بوصف العدم بعد الوجود ويكون منشأ الامتناع
امرا لازما لهذه المهية المقيدة من حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث تجرد المهية من هذا التقييد كما هو
عند الابتداء فلا يلزم تخلف مقتضى اللازم عنه هناك بل المتحقق هناك عدم اللازم لعدم ما هو ملزوم
له من حيث هو ملزوم وظهر من هذا التقرير انه لا يتعين في الجواب اختيار كون منشأ الامتناع هو لازم المهية
لجواز اختيار كونه هو المهية ايضا بل لا يتعين اختيار الشق الاول لجواز اختيار الشق الثاني ايضا اعني كون
منشأ الامتناع عارضا من العوارض فيتسع دائرة الجواب جدا بيان ذلك ان كل عارض اذا قيد المعروض
به يصير لازما فوصف العدم بعد الوجود لازم للمهية المقيدة به وعارض للمهية المطلقة فنقول ان اراد
بالمهية المهية المقيدة نختار كون منشأ الامتناع هو المهية او لازمها كما عرفت وان اراد المهية المطلقة نختار
كونه عارضا لها ولا يلزم ما هو مطلوبه اعني زوال جواز الامتناع لجواز ان يكون ذلك العارض ممتنع الزوال
عن المهية المقيدة به وجائز الزوال عن المهية المطلقة والحكم بامتناع العود مختص بالمهية المقيدة واعلم ان هذا السند
كان باعتبار التصرف في الموضوع اعني المهية المعدومة وقد يسند المنع باعتبار التصرف في المحمول اعني الوجود المعاد
فيقال لجواز ان يكون الوجود الذي يقتضي المهية او لازمها امتناعه المقيد بكونه بعد العدم الطاري فلا يلزم
امتناع الوجود مطلقا او المقيد بقيد آخر اذ لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم او الاخص الآخر ولا من امكان
الاعم امكان الاخص ولا من امكان الاخص امكان الاخص الآخر وكون الوجود امرا واحدا في نفسه غير مختلف الا
الا بالاضافة على تقدير تسليمه لا يقتضي مساواة افراده الحاصلة بالاضافة في الامتناع والامكان ذاتا
كما توهمه صاحب المواقف وقد يعلم ايضا ان منشأ الامتناع على تقدير كلا السندين انما هو اجتماع وصفي
العدم اللاحق والوجود السابق ودعوى الضرورة في خلافه غير مسموعة فلا يتجه ما توهمه الشارح القوشجي
من انا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف مهية بالحدوث على الثاني ولم
يخرج مهية من العدم على الاول وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف مهية بالبقاء على الثاني واما على
الاول فلان الوجود الاول لان لم يفد المهية زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا فبالضرورة لا ينقصها
عما هي عليه من قابلية الوجود ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع هذا واعلم ان المتكلمين
جعلوا ذلك دليلا آخر تقريره على ما في شرح المقاصد ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة
الانقلاب والوجود الاول ان افاد زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان ساير القوابل بناء

على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه
ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفد زيادة الاستعداد
فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات والجواب عنه يستفاد
مما مر في تقريره انا اردت ان هوية المعدوم من حيث هي هي قابلة للوجود ولا ان يكون هوية من حيث
هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطاري وان اردت ان هوية المعدوم على اي وجه اخذت قابلة للوجود
على اي وجه اخذ فممنوع ولا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون هويته من
حيث هي قابلة للوجود مطلقا وكذا الممتنع ما يكون هويته من حيث هي غير قابلة للوجود مطلقا على ان حديث
الاقربية مما يبتني على ثبوت المقدمات وأورد عليه ايضا ان المقبول اذا حصل بالفعل فقد بطل القابل
من جميع مراتب استعداده وما بقي في القابل استعداد لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابليته للوجود اقرب
وكيف يعلم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات واما الاهونية
فالمراد منها ما يكون من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة
شرايط الفاعلية فان نسبة قدرة الفاعل تعالى الى الكل على السواء فهي ايضا راجعة الى الاقربية قال
شارح المقاصد الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما
كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة لا على
اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به دليل آخر
للمتكلمين اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه الامكان كما قال الحكماء كلما
قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان والجواب ان الدليل
على امتناع اعادة المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الاصل هيهنا على ما قال المحقق الدواني ان كان
بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا
يصار عنه الا بدليل فهو باطل لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى
بل كل منها مقتضى هوية موضوعه فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومعنى ما قال الحكماء
ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذي هو مرجعه
الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد ذكر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل
فقد انسلخ عن فطرة الانسانية **المسئلة الرابعة** والثلثون في انقسام الموجود الى واجب الوجود
وممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا فانه سيأتي في المقصد الثاني واما
بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانها واحوال الواجب سيأتي في
المقصد الثالث فقال وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية فان العقل يحكم حكما ضروريا بان
الموجود اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب ولا يجب له الوجود بالنظر الى
ذاته وظاهر انه لا يجب له العدم ايضا لفرض كونه موجودا وهو الممكن ولا احتمال للموجود سوى ذلك ووردت

على الوجود

على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه على ما هو شأن مورد القسمة في كل تقسيم من ان لا يتقيد بشيء من القيود
ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا لا بشرط من القيود قابلا للقيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على
المهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال معنى الامكان هو تساوي نسبة المهية الى
الوجود والعدم وكونها قابلة لكل منهما وكل مهية اما موجودة واما معدومة لا يمكن الخلو منهما فاذا حكم
على مهية بامكان الوجود فان كانت موجودة فلا يقبل العدم لاستحالة اجتماع النقيضين وان كانت معدومة
فلا يقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان على المهيات وتقرير الجواب ان كون المهية اما موجودة
واما معدومة وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ايضا منحصرا في حال الوجود والعدم بان
يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون باعتبار نفسها من حيث هي لا بشرط ان تكون
موجودة ولا بشرط ان تكون معدومة فانه يصح اعتبارها وملاحظتها كذلك وان كانت غير منفكة عن
احدهما فان عدم اعتبار شيء لا يستلزم عدمه كما مر مرارا ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا
باعتبار ذاته اعلم انه كما ان المحسوسات قد يكون بعضها آلة لملاحظة بعض آخر منها ولا يكون هو من حيث هو
آلة لملاحظة غيره ملحوظا بذاته فلا يمكن ان يحكم عليه من هذه الحيثية بحكم من الاحكام ضرورة وجوب كون
المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا بذاته ملتفتا اليه بنفسه كالمرآة فانها محسوسة بنفسها
وآلة لاحساس ما يرتسم فيها من الصور المحسوسة فاذا نظر الناظر اليها ليبصر فيها صورة وجهه المرتسمة فيها لا يلتفت
في هذه الحالة من حيث انه ناظر الى الصورة الى المرآة ولا يلاحظها بذاتها مع كونها محسوسة له في هذه الحالة
لا محالة فلا يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة ومن هذه الجهة بشيء من الاحكام بخلاف ما اذا نظر فيها ملتفتا
الى نفسها ملاحظا لجوهرها فانه يمكنه ان يحكم عليها باي حكم اراد كذلك المعقولات قد يكون آلة لملاحظة
غيرها من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث نفسها وذلك كجميع الصور العلمية الحاصلة من الاشياء
في الذهن مثل صورة السماء الحاصلة في ذهنك فانك اذا التفت اليها من حيث انها صورة السماء يكون
آلة لملاحظتك السماء وليست بملحوظة في نفسها ولا يمكنك ان تحكم عليها من هذه الجهة وفي هذه الحالة
بانها جوهر او عرض ثم اذا جعلتها ملحوظة بذاتها والتفت اليها من حيث نفسها اعني من حيث انها شيء من الاشياء
وحاصل في ذهنك امكنك ان تحكم عليها بانها جوهر او عرض الى غير ذلك وكذا المعلومات المدركة بتلك
الصور العلمية من حيث انها معلومات قد يكون بعضها آلة لملاحظة بعضها غير ملحوظة بنفسها وغير
ملتفتة اليها بذاتها مثل الامكان واللزوم والوجود والاتصاف وامثال ذلك فالامكان مثلا امر
معقول اذا اعتبره العاقل ليعرف به حال المهية التي هي معقول آخر بالقياس الى الوجود والعدم يكون آلة
له في تعرف حال المهية والوجود ولا يلتفت اليه ح باعتباره ولا يمكنه من هذه الجهة ان يحكم عليه بانه موجود
ام لا ممكن وجوده ام واجب الى غير ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه يمكنه ان يحكم عليه بانه معنى موجود في
الذهن وغير موجود في الخارج وانه واجب وجوده وثبوته للمهية بناء على انه لازم لمهية الممكن كما مر الى
غير ذلك وغرض المص من هذا الكلام دفع شك يورد هيهنا وهو انه لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه

بدوا لا امكن زوال الامكان عن مهية الممكن وهو خلاف ما مر من ان الامكان لازم لمهية الممكن ووجب ايضا اتصافه
بذلك الوجوب لما ذكرنا وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات فلا يلزم المحذور المذكور وتقرير الجواب ان الامكان
حين يحكم على المهية باتصافها به آلة لنا في التعقل لملاحظة حال المهية فلا يكون ملحوظا بذاته فلا يمكن الحكم
عليه حينئذ بانه واجب الثبوت للمهية ام لا نعم اذا التفتنا اليه في نفسه يحكم عليه بانه واجب ثبوته للمهية وهذا
الوجوب ايضا حين يحكم ان الامكان واجب الثبوت للمهية غير ملحوظ بذاته لكونه آلة لملاحظة حال الامكان
فلا يمكن ان يحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك الوجوب من حيث نفسه وهكذا
فظهر ان الحكم على المهية بالامكان من حيث انه حكم على المهية بالامكان لا يستلزم الحكم على الامكان
بالوجوب وعدم الوجوب ليلزم جواز زوال الامكان او التسلسل نعم لو امكننا ان نعتبر الوجوب ووجوب
الوجوب ووجوب وجوب الوجوب وهكذا الى غير النهاية لزم التسلسل لكن ينقطع اعتبارنا لا محالة
فينقطع السلسلة وهذا الشك مع جوابه يجريان في جميع المفهومات التي يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود
فرد منها انفرض وجود فرد آخر كاللزوم مثلا فيقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وكذا لزم لزوم لزومه وهكذا
حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا له اعتباران
احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار آلة لتعرف حالهما وليس من هذه الجهة بمحكوم
عليه بشيء من الاحكام وثانيهما من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل من هذه الجهة يحكم
عليه بانه يجب لزومه للازم وهكذا حتى ينقطع الاعتبار واعلم ان معنى كون الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا
ليس انه باختراع العقل ليلزم انه لو لم يعتبره العقل او فرض عدم عقل وذهن لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك
بل معناه كون موضوع ما في نفس الامر بحيث لو اعتبره العقل لانتزع منه مفهوم المحمول فانك تعرف مرارا
ان انتفاء مبدأ المحمول في ظرف لا يستلزم انتفاء الحمل فيه فان قلت انتفاء مبدأ المحمول كاللزوم وان لم يستلزم
انتفاء الحمل لكن بعض تلك اللزومات موضوع ايضا لبعض آخر فانتفاؤه يستلزم انتفاء الحمل ضرورة ان ثبوت
شيء لشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت حكمنا بانتفاء اللزومات
التي هي مبادي المحمولات ليس معناه انها منتفية بالكلية بل معناه انها ليست موجودة بصورة منفردة
وان كانت موجودة بوجود ما ينتزع منه اعني الموضوع الاصل فالقدر الضروري من ثبوت المثبت له اعم
من ان يكون ثبوتا على حدة او بثبوت المنتزع منه اذ كان الاثبات بحسب نفس الامر لا في الخارج كما في
الاعتباريات فليتدبر وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان
عقلي قد مر ان الحكم اذا لم يكن بالامور الخارجية على الامور الخارجية لم يجب في صحته اعتبار مطابقته لما
في الخارج بل لما في نفس الامر والامكان كذلك لانه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا مع كونه
محمولا على المعدومات ايضا ولعل الغرض من هذا الكلام تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل
كما هو شان المعقولات الثانية لا دفع توهم من ذهب الى كون الامكان خارجيا متمسكا بانه لو لم يكن كذلك
لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء على توهم وجوب المطابقة لما في الخارج في صحيح الحكم مطلقا

فالامكان

والا لكان المناسب ايراده في ما سبق حيث اثبت اعتبارية الامكان **المسئلة الخامسة والثلثون**
في حاجة الممكن الى المؤثر والحق ان الحكم بها ضروري كما قال والحكم بحاجة الممكن الى المؤثر الذي هو في قوة الحكم
بامتناع الترجح بلا مرجح ضروري اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه بان يتصور الممكن من حيث يتساوى طرفاه
بالنظر الى ذاته ويتصور المؤثر من حيث ان المراد منه ما به يترجح احد الطرفين المتساويين للممكن على الآخر فانه
بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن يحتاج في حصول الوجود او العدم له الى مرجح لا محالة
وقد يتشكك في كون هذا الحكم اوليا بانا اذا عرضنا هذه القضية على عقولنا وجدناها اخفى من قولنا
الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء
التصديق لخفاء التصور غير قادح في كونه اوليا لان التصديق الاولي ما لا يتوقف حصوله بعد تصور الاطراف
على شيء آخر فخفاؤه وحصوله قبله لا يقدح في اوليته فالاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه
اما لنظريتها او لقلة الاسباب المقتضية لالتفات الذهن اليها والتصديق المذكور كذلك فانه قد يتصور الممكن
من حيث انه موجود او معدوم او شيء آخر لا من حيث انه ممكن متساوي الطرفين لذاته لعدم التفات الذهن اليه
اي الى معنى التساوي لاحتياجه في حصول هذا المعنى له الى النظر فان الحكم بكون التساوي ثابتا للممكن من
الاسباب المقتضية لالتفات الذهن الى تصور الممكن بعنوان كونه متساوي الطرفين فيكون هذا الحكم نظريا
مما يوجب خفاء التصور المذكور وان كان من الاوليات وليس المراد ان نظريته هذا الحكم مما يوجب نظرية التصور المذكور
كما توهم فيتوقف في الحكم المذكور لاجل ذلك فان قيل ما اشعر به كلام المصنف من كون اختلاف الاوليات في
الخفاء والجلاء منحصرا في ان يكون لخفاء تصورات الاطراف وان كان مشتهرا فيما بين القوم لكن لا مانع ان يحكم
بجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان المتفاوتة بل بحسب الاوقات المختلفة بالقياس الى ذهن واحد
كيف لا وبعض الاشخاص يفرق بين النظم والنثر بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا بين الالحان
المنتظمة والمتنافرة قلنا ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور
الاختلاف فيه بالخفاء والجلاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا شك فيه وليس مرادهم ان ما يكون اوليا
جليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى آخرين واما ما ذكر من الاختلاف في التفرقة بين النظم
والنثر والالحان المنتظمة والمتنافرة فجوابه ان القضية التي حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات
لا من قبيل الاوليات والكلام ليس الا فيها وهذا اعني كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور
وبعضهم انكر كونه ضروريا وذهب الى كونه كسبيا فاستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم
تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع
احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بحسب الذات انما ينافي الرجحان بحسب
الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المنازع فيه
هو انه يجوز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب والثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حادث بعد ان
لم يكن فيكون وجوديا فلا بد له من محل وليس هو الاثر لتاخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد

منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله ولو سلم فنقول ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان على
ان كون الترجح وجوديا بمعنى كونه امرا محققا مستقلا الا ما يقوم به في الخارج ثم بل هو امر عقلي قائم بالمتصور من
الممكن عند الحكم بحدوثه هذا واعلم انه قد انكر جماعة من القدماء كذيمقراطيس وشيعته على ما حكاه الشيخ
في الشفا حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا
ورأوا ان مبادي الكل ممكن اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة
في خلاء غير متناه وان جوهرها في طباعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف لا بطبايعها وانها دائمة الحركة
في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فتجتمع على هيئة ويكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم
غير متناهية بالعدد لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق
وفرقة اخرى منهم كانباذقلس ومن جرى مجراه لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بكلية كائنا بالاتفاق ولكنهم
جعلوا الكائنات متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء باجمعهم يجوزون الحدوث بلا سبب
والكون بلا علة ويتمسكون في ذلك بامثلة جزئية مثل ان من يحفر بئر الماء ادبنا فيعثر فيها على كنز لم
يكن عالما بكونه فيها ولم يكن حافرا لاجله فعثوره على الكنز امر قد اتفق من غير ان يكون بسبب اقتضاه وكذا
من يزلق عن شفير بئر فيقع فيها فوقوعه فيه امر اتفاقي كائن بلا سبب وذلك لان الاسباب اما ارادية
او طبيعية فان التردية ترجع اليهما وليس هنالك فعل طبيعي يمكن ان يتادى الى العثور الى الكنز مثلا وافعل
الارادي الذي هناك اعني الحفر لم يكن لاجله ليمكن ان يكون سببا له ويكون هو غاية مترتبة عليه لان الغاية
الارادية يجب ان يكون ما لاجله الفعل ويكون الفاعل قد قصده وكان تصوره قد حرك الفاعل وحمله
على الفعل فهو كائن بلا سبب اصلا والشيخ قد دفع متمسكهم ببيان ان الاسباب قد يكون بالذات وقد
يكون بالعرض والعلة الغائية الذاتية هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل ويكون الفاعل قد تصورها
وتصورها قد حملها على الفعل واما العلة الغائية التي هي العرضية فلا يجب ذلك فيها بل يجب ان يكون
هناك غاية ذاتية ايضا ليكون الفعل قد تادى اليها بالذات والى العرضية بالعرض وكل ما اتي من الامثلة
الجزئية فهو كذلك لا محالة فان قيل ما ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون
ساير الاوقات وكذا ما ذهب اليه جمهور من الاشاعرة من ان ساير افعاله تعالى غير معللة بشيء مما يرجح
بوجودها عن عدمها قول بترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح
وامتناعه غير مسلم فضلا عن ان يكون ضروريا فليتدبر ثم ان الامام الرازي ذكر لهم شبها يمكن ان يتمسكوا
بها منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية وهو مح لكونها صفة محتاجة الى موصوفها
فهي من الممكنات فيحتاج الى مؤثرية اخرى وهي ايضا كذلك وهكذا ويلزم التسلسل واشار المص الى الجواب عنه
بقوله والمؤثرية اعتبار عقلي وليست بموجودة في الخارج ليحتاج الى مؤثرية اخرى ولا يقدح ذلك في
اتصاف المؤثر بها لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل ومنها ان تاثير المؤثر اما حال
وجود الاثر اي بشرطه وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه اي بشرطه وهو اجتماع النقيضين واشار الى

قال الفوشجي اما التاثير اما حال وجود الاثر الى اخره وقال المحقق الدواني في حاشيته الجديدة تقرير الشبهة على وجه يكون مناسبا
للجواب المذكور في الكتاب ان يقال التاثير اما ان يكون بشرط وجود الاثر فيلزم تحصيل الحاصل واما ان يكون بشرط عدمه
فيلزم الجمع بين النقيضين والجواب المناسب لتقرير الشبهة الذي ذكره ان يختار ان تاثير المؤثر في حال الوجود الحاصل
بذلك التاثير ... جلبي

الجواب عنه بقوله والمؤثر مؤثر في الاثر لا من حيث انه اي الاثر موجود ولا من حيث انه معدوم ليلزم اما تحصيل
الحاصل او اجتماع النقيضين بل من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم وان كان التردد بين
زمان الوجود وزمان العدم نختار انه في زمان الوجود لا في زمان العدم وذلك تحصيل الحاصل بنفس
هذا التحصيل وليس بمح ومنها ما تقريره انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتاثيره اما في مهية الممكن بان يجعلها
مهية او في وجوده بان يجعله وجودا او في اتصاف المهية بالوجود بان يجعلها موجودة والكل مح اما الاول
والثاني فلانا نقطع بان الشيء هو نفسه بنفسه من غير ان يحتاج في ذلك الى غيره كيف وما بالغير يرتفع
بارتفاع الغير فلو كان كون المهية مهية وكون الوجود وجودا بجعل الغير لصح سلب المهية عن المهية وسلب
الوجود عن الوجود وسلب الشيء عن نفسه سواء كان موجودا او معدوما ضروري البطلان بحيث لا يقبل
التشكيك اصلا والسر في ذلك هو كون مرتبة التقرر سابقة على مرتبة الوجود كما مر مرارا واما الثالث
فلكون الاتصاف عدميا غير ثبوتي والا يلزم التسلسل كما مر فلا يصح ان يكون اثر الموجود على ان التاثير في
الاتصاف ايضا اما في مهيته او في وجوده او في اتصاف مهيته بوجوده ويعود الكلام في اتصاف الاتصاف
وهكذا الى غير النهاية والى الجواب عنه اشار بقوله وتاثير المؤثر في المهية وتقريره ان الترديد غير حاصر لجواز
ان يكون تاثير المؤثر في المهية لا بجعلها مهية او موجودة على ان يكون الجعل مركبا مستدعيا للمجعول ومجعول
اياه سواء كان المجعول اياه مهية او وجودا بل بان يجعلها جعلا بسيطا غير مستدع الا المجعول فقط فاذا
جعلها بهذا الجعل يلزمها ان تكون موجودة فجعلها موجودة تابع لجعلها البسيط واما كون المهية مهية
فليس بمجعول اصلا كما مر في تقرير الشبهة بقوله وبلحقه وجوب الاحق من تتمة الجواب كانه قيل هب ان كون المهية
مهية ليس بجعل الجاعل لكن كون المهية موجودة كيف لا يكون بجعل الجاعل وتاثير المؤثر فاجاب بان كون المهية
موجودة واجب بالوجوب اللاحق بعد فرض كون المهية مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي حققناه اذ
ذلك هو معنى كون المهية موجودة فلا يمكن ان يكون بتاثير المؤثر مستقلا بل هو تابع لتاثير المؤثر
في المهية بالجعل البسيط فمعنى الكلام ويتبع تاثير المؤثر في المهية وجوب كون المهية موجودة وجوبا لاحقا
فلا يمكن فيه تاثير آخر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر المترتب على تاثير المؤثر
انما هو نفس المهية الصادرة عن المؤثر على ما هو المختار عند المحققين وهي مهية باعتبار ووجود باعتبار
على ما هو التحقيق كما مر في ما نقلناه من المص في شرح الاشارات امكن في الجواب اختيار كون التاثير في الوجود
ايضا لا بان يجعله وجودا بل بالجعل البسيط كما هو مختار استادنا قدس سره على ما عرفت ويمكن اختيار
كون التاثير في الاتصاف ايضا لا بان يكون الاثر المترتب على التاثير هو هذا المفهوم النسبي بل بان يكون
الصادر والاثر المترتب امرا واحدا يحلله العقل الى مهية هي الموصوف ووجود هو الصفة فيصفها به فلما كان
كون هذا الامر بحيث يمكن للعقل تحليله المذكور انما هو بجعل الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعله جعلا
بسيطا فقد جعله بحيث كذا صدق ان تاثير المؤثر انما هو في جعله بحيث كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود
اعني الاتصاف وهذا هو مراد الشيخ حيث قال في جواب من سأله عن هذه المسئلة وهو بالجملة المثمر للجاعل

لم يجعل الشمس شمسا بل جعل الشمس موجودا هذا ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج في عدمه ايضا اليه لاستواء نسبته اليهما لكن العدم لكونه نفيا محضا لا يصلح لان يكون اثر الشيء والجواب انا لا نسلم ان عدم الممكن نفي محض ان اريد بالنفي المحض ان لا يكون له وجود اصلا لا ذهنا ولا خارجا وان اريد ان لا يكون له وجود في الخارج فقط فلا نسلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثر الشيء الا ترى ان عدم المعلول مستندا الى عدم العلة فان معنى العلية والتاثير ليس الا الترتب العقلي وصحة تخلل الفاء ولا شبهة في ذلك صحة بين العدمين فان العقل يحكم بان العلة ارتفعت فارتفع المعلول ولا يحكم بان المعلول ارتفع فارتفعت العلة وان كانا متلازمين واليه اشار المصنف بقوله وعدم الممكن مستند الى عدم علته **المسئلة السادسة والثلثون** في ان الممكن في جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا يستغني عنها بمجرد الحدوث كما قال والممكن الباقي مفتقر الى العلة ما دام باقيا لوجود علته اي علة الافتقار بعينها لما كان علة الافتقار هي الامكان وهو من لوازم ماهية الممكن كان فما دام الامكان يدوم الافتقار لا محالة وهذا مذهب من راى ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده واما من راى انها الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا فيلزمه كون الممكن بعد آن الحدوث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث بعده وقد التزمه جماعة منهم حتى قالوا لو جاز على الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء بعد البناء وسياتي دفع ذلك وذهب جماعة اخرى منهم الى ان الاعراض غير باقية بل متجددة اما بتعاقب الامثال او بتوارد الوجود على ما عدم بعينه والاجسام غير خالية عنها فيستمر حاجة الكل الى الصانع والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له تاثير او لا يكون وكلاهما محال اما الثاني فظ اذ لا معنى لكون الشيء مؤثرا الا تاثيره فيه واما الاول فلان التاثير يستدعي حصول الاثر فهو اما الوجود الذي كان حاصلا قبل هذه الحالة وهو تحصيل الحاصل واما وجود آخر جديد فيكون التاثير في امر جديد لا في الامر الباقي وهو خلاف المفروض وتقرير الجواب انا نختار الثاني اعني كون التاثير في امر جديد لكنه هو استمرار الوجود الاول الذي هو المراد من البقاء لا وجود ثان ليلزم خلاف الفرض اذ المتبادر من الوجود الثاني ما يكون بعد الانقطاع وان سمي الوجود الفائض في الزمان الثاني على سبيل الاتصال بالوجود الفائض في الزمان الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا وجديدا نختار كون التاثير في وجود ثان جديد بهذا المعنى ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فيض الوجود على سبيل الاتصال وانما كان خلاف الفرض لو كان الوجود الثاني منفصلا عن الوجود الاول في الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس كما يزعمونه في تجدد الامثال في الاعراض وليس كذلك هذا قال المحقق الشريف واعترض عليه اي على المذهب المختار بان الامكان علة حاجة الممكن في اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه في اصل وجوده الى المؤثر واما احتياجه في صفة وجوده اعني بقاءه واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوابه ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته

الى الطرفين امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال دوامه وبقائه كحاجته اليه في ابتداء وجوده فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم في آن لم يبق موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبار الاستضاءة بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال الضوء وما تمسكوا به من مثال البناء فهو منهدم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة بل انما هو محرك بيده مثلا علة الحركات الآلات من الاخشاب واللبنات وتلك علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها انتهى كلام الشريف واقول المقرر ان يقرر الاعتراض بان الامكان لا يقتضي الا حاجة الممكن الى علة ترجح له احد طرفيه على الاخر فاذا حصل ترجيح تلك العلة له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود الحاصل له بتلك العلة بعد الحصول بنفسه من غير حاجة الى تلك العلة الا في وقت الحصول وكون الامكان من لوازم ماهية الممكن لا يقتضي سوى انا اذا نظرنا الى ماهية الممكن في اي وقت كان وجدناها متساوية النسبة الى الطرفين محتاجة في ترجيح احدهما الى العلة والممكن المفروض باقيا بعد العلة بنفسه كذلك اذ يصدق عليه ان ماهيته محتاجة في ترجح الوجود الحاصل له الى علة في الجملة وهذا القدر لا يقتضي بقاء علتها معها الا اذا كان الوجود الحاصل له في الزمان الاول فاما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقي بنفسه بعد ان رجح بعلته ولم يجب ان يبقى علته ايضا نظير ذلك مثل السخونة الحادثة من النار في الماء الباقية بعدها ولو قليلا لا مثل الضوء الحادث من المضيء في المستضيء فالشبهة هي انه لم يجب ان يكون مثل الضوء ولم لا يجوز ان يكون مثل السخونة فلا تندفع بالجواب المذكور وقوله فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في الزمان الاول مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني قلنا لا يلزم مما ذكرتم ان يكون الممكن مقتضيا للوجود في الزمان الثاني ولا ان يكون استناده الى المؤثر في الزمان الثاني غير استناده في الزمان الاول وانما يلزم لو كان الوجود الثاني غير الوجود الاول وهو ممنوع كما عرفت والذي يقلع مادة الشبهة هو ان يفهم ما هو المراد من المرجح ويفهم معنى العلة المفيدة ويفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة فاعلم ان المرجح قد يطلق على الداعي الى الفعل او الترك المتساويين بالنسبة الى الفاعل بالاختيار وليس هو مفيد الوجود الفعل بل المفيد انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح فيما نحن بصدده ليس هذا بل المراد منه ما يفيد الوجود لماهية الممكن ويقتضيه لها فان تساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن ليس كتساوي الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل القادر فان الفاعل القادر هو الذي يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذي يدعوه الى هذه الافادة ويرجحها في نظره وانما يحتاج القادر اليه لكون الفعل والترك اللذين كلاهما مقدوران له ومن شانه ان يحصل كل منهما منه متساويين بالنظر اليه وليس الوجود والعدم بالقياس الى ماهية

الممكن كما عرفت هي ماهية الممكن بحيث يصح ان يحصل منها الوجود والعدم لكنهما متساويا الصدور بالنظر الى
ذاتها فاحتاجت الى المرجح ليدعوها الى احدهما بل ماهية الممكن لا يتصور صدور الوجود او العدم منها اصلا
فيحتاج الى مرجح يقتضي احدهما لها فمرجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجودها والمراد من العلية
وافادة الوجود هو الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هي علة كالظل للذي
الظل والضوء للمضيء فلا يمكن تحقق المعلول بعد العلة كما لا يمكن تحقق التابع بعد المتبوع والظل بعد
الشاخص والضوء بعد المضيء وليس كذا العلة المعدة فان نسبة العلة المعدة الى الفاعل بالايجاب كنسبة
الالة الى الفاعل بالاختيار والنار والشمس وساير المؤثرات الطبيعية انما هي معداة لوجود الحرارة والضوء
وغيرهما من الاثار الطبيعية ومفيد الوجود اياها انما هو الامر المفارق الواهب لكل مستعد ما استعد
له من الصور والهيئات ومما يوضح ما ذكرنا من ان المراد من العلية هو الاستتباع في الوجود هو انه قد تقرر
مرارا ان المعقول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون فالواجب الوجود بذاته هو الكائن بعينه لا بنفسه
والمراد من العلة هو هذا الغير الذي يكون كون الممكن به فاثر العلة في الممكن هو انها تجعله كائنا وقد
مر ان الوجوب الذاتي لا يمكن ان يستند بما سوى الذات بان يجعل شيء شيئا واجبا بالذات فالعلة اذا
جعلت المعلول كائنا جعلته كائنا لا بذاتها بل بذاته والا لزم ان يجعل العلة معلولها واجبا بالذات
فيلزم جواز استناد الوجوب الذاتي الى الغير فظهر ان كون المعلول انما هو بالعلة فبعد العلة لا يمكن
ان يكون له كون بالعلة لان ما ليس له كون لا يمكن ان يكون لغيره كون به فلو كان للمعلول كون بعد
العلة لكان كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجب الوجود بذاته وهو مح فثبت ان الممكن لا يمكن ان يكون
له كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة في البقاء وانما اطنبنا في توضيح هذا المطلب لانه
من اهم المطالب فنبهم على النهج الذي قررناه مرقاة الى مقام التوحيد الذي هو قرة اعين العارفين بلبهم
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **المسئلة السابعة والثلثون** في ان الممكن وان كان قديما
لا يستغني عن المؤثر لامكانه وان المؤثر فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل وجب كونه موجبا قلت شاركة
هذه المسئلة مع المسئلة السابقة في علية الامكان قال ولهذا اشارة الى ما دل عليه قوله لوجود علته
اي لكون علة الافتقار هي الامكان لا الحدوث جاز اي امكن امكانا عاما استناد القديم الممكن الى
المؤثر كما كان لهذا بعينه افتقار الممكن الباقي اليه والحاصل انه لما كان علة الافتقار هي الامكان ولا دخل
في ذلك للحدوث فكلما تحقق الامكان تحقق الافتقار سواء كان هناك حدوث ايضا كما في الحادث الباقي
او لا كما في القديم الممكن فان قلت بل الظ انه اشارة الى كون الممكن الباقي محتاجا الى المؤثر لان القديم ليس
له حال الحدوث اصلا بل حال البقاء فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا
قلت نعم لكن الحاجة حال البقاء ايض انما هي للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار هي نفس
الامكان وحده ولا دخل في ذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء وانما قيد المؤثر بقوله
الموجب لما يأتي من قوله ولا يمكن استناده الى المختار لو امكن اي لو امكن القديم الممكن سواء كان مؤثرا

او مؤثرا وحمل شارح المقاصد على المؤثر القديم الموجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة وتبعه الشارح
القوشجي وما ذكرناه اظهر ولا يمكن استناده الى المختار هذا حكم عليحدة وليس داخلا في حيز المعلل فتدبر
وانما لا يمكن استناد القديم الممكن الى المؤثر المختار لان القصد والاختيار انما يتوجه الى ما ليس بحاصل
قال شارح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكر ما نقل في المواقف
عليه من الآمدي من انه قال لسبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا في جواز كونهما بالذات دون الزمان
وفي جواز كون اثرهما قديما وحمل كلام المص في شرح الاشارات من ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع
ان يكون فعلا لفاعل مختار ولذا ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطباع
الجسمانية والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه على انه احتراز عن شناعة نفي القدرة
والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع وقال
شارح المواقف ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تع فاعل مختار
بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعها فمقدم
شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة
ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا
قطعا وتدقيق ان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود
المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد تقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا انتهى كلام شارح
المواقف واقول التحقيق ان استناد القديم الممكن الى المختار بالاختيار الزائد على الذات مح لان الاختيار
الزائد على الذات لا يمكن ان يتوجه الا الى ايجاد ما هو معدوم حين الاختيار سواء كان الاختيار لازما
تاما كاختيار الواجب عند المتكلمين او ناقصا كاختيارنا وذلك ضروري بحيث لا يقبل النزاع والحكما
ينفون القصد عن الواجب لانهم يجعلون القصد بالاختيار الزائد على الذات ويقولون ان القصد يكون
الا الى شيء هو راجح بالنظر الى الفاعل فلو كان الواجب فاعلا بالقصد لزم ان يكون مستكملا بالغير
لان الفاعل بالقصد طالب بقصده الى الفعل لما هو اولى بالنظر اليه وهو مح في حقه تع ولا ينفون
عنه تع الاختيار مط لانهم مصرحون بكونه تع فاعلا بالاختيار الذي هو عين ذاته ويعبرون عنه بالرضا
لا بالقصد فيقولون انه تع فاعل بالرضاء ولا يقولون انه فاعل بالقصد ويجعلون المختار اعم منهما
كل ذلك مصرح به في كتب الشيخ وهذا هو المراد من كلام شرح الاشارات الا ترى الى قوله ان قدرته واختياره
لا يوجبان كثرة في ذاته تع يعني انهما عين ذاته تع كما يقوله المتكلمون وكلام المص هيهنا حيث منع استناد
القديم الممكن الى المختار مبني على راي المتكلمين وكلام الآمدي مبني على مذهب الحكماء وان تسامح في اطلاق
القصد عليه اذ هو لم يوافقهم على ذلك الاصطلاح ومما ذكرنا ظهر حال المنع المشار اليه في كلام شارح
المواقف فتدبر **المسئلة الثامنة والثلثون** في انه لا قديم مط لا بالذات ولا بالزمان الا

الواجب الوجود الصانع للعالم وهو الله تعـ كما قال ولا قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعـ
وذلك لان ما سوى الله تعـ اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن
او بالواجب والجوهر اما عقل او نفس او جسم او صورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله تعـ فلما سبأتي
في المقصد الثالث من نفي الشريك واما ان لا ممكن قديما فلما سيأتي في المقصد الثاني من حدوث
الاجسام واعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل واما انه لا عرض قديما قائما بذات الله
تعـ فلما سيأتي في المقصد الثالث ايضا من كون صفاته تعـ عين ذاته تعـ والى جميع ما ذكرنا اشار المصنف
رحمه الله تعـ بقوله لما سيأتي وهذا هو مذهب المتكلمين النافين للصفات الزائدة على ذاته تعـ واما
الاشاعرة القائلون بزيادة الصفات فمنهم من التزم قدمها وخص الامتناع بالذوات القديمة ومنهم
من لم يلتزم قائلا ان صفات الله تعـ ليست غيرها ولا عينها واما الحكماء فلا يجعلون قدم غيره
ممتنعا الا بالذات لا بالزمان واما القائلون بثبوت المعدومات والاحوال من المتكلمين فلا يلزمهم
قدم شيء مما سوى الله تعـ لان القديم ما لا اول لوجوده لا لثبوته هذا حال المنتحلين للاسلام
واما غيرهم فقالت النصارى بالقدماء الثلثة المشهورة والثنوية من المجوس بالقديمين هما
النور والظلمة والحرمانيون منهم بقدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما البارئ تعـ والنفس سواء
كانت بشرية او سماوية وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان غير حيين لا فاعلين ولا منفعلين هما
الدهر والخلاء واعلم ان مراد المصنف انه لا قديم ثابت ومحقق سوى الله تعـ لا انه ممتنع قدم ما سوى الله
وذلك لما سيأتي من انه لا دليل على امتناع وجود العقل بل هو في حيز الامكان فعلى تقدير ثبوته
يكون قديما بالزمان حيث لا يجري فيه دليل حدوث الاجسام لكونه مبنيا على الحركة والسكون
الممتنع ثبوتهما للمجردات ولا دليل حدوث النفس الناطقة لابتنائه على الاتحاد في الحقيقة النوعية
وغيره مما لا يجري في العقول كما ستعرفه ولا دليل على الحدوث الزماني سوى ذلك وما يقال من
ان العمدة في الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله تعـ هو الاجماع ليس بشيء لانهم بالحدوث يثبتون الصانع تعـ
والاجماع على تقدير ثبوته دليل شرعي متوقف على اثبات الصانع تعـ نعم من قال منهم بان علة
الافتقار الامكان لا الحدوث له ذلك لكن حـ تكون المسئلة اي مسئلة الحدوث خارجة عن الاصول
وستطلع على ما نقرر عليه رأينا في مسئلة الحدوث انشاء الله تعـ **المسئلة التاسعة والثلثون**
في عدم افتقار الحادث الى مدة ومادة خلافا للحكماء وتقرير مذهبهم اما في افتقار الحادث الى
المدة فهو ان كل حادث بعد ما لم يكن يكون بعديته مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد
مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل يزول
قبليته بعد تجدد البعدية وليس هذه القبلية بالذات نفس العدم لانه كما كان قبل فقد يصح ان
يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء اخر متجدد منصرم غير قار الذات
متصل في ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع

حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات
وبعديات متصرمة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات
متصلة باتصال المسافة والحركة وقد تقرر امتناع تألف مثل هذا المتصل من اجزاء لا يتجزى فاذا
ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل لاتصال المقادير هو المراد من الزمان والمدة
واما في افتقار الحادث الى مادة هي الهيولى كما للصورة او موضوع كما للاعراض فهو ان كل حادث
فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود فهو مح واما ممكن الوجود فله امكان وجود قبل وجوده وليس هو قدرة
القادر عليه لان السبب في كون الشيء غير مقدور عليه هو كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير الممتنع
مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه
وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا
عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما
يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن
هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد
الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة
الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود الموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض
فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا وهيولى بالقياس اليه ان كان صورة قال المصنف في شرح الاشارات
واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود
البياض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود بالعرض شيء آخر
له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال
الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان هذه الامكانات محتاجة
الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس
الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض
يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم
القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون الشيء قائما بنفسه
لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا
لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة
له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان
مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض انه
غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان دائم
الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما

اعراضا او صورا او مركبات ونقوشا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء
يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات فى موادها بالقوة وهى تختلف بالبعد
والقرب وتزول عنها مع خروج الوجودات عن القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك
واما امكان الموجودات الممكنة فى انفسها فهى امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم
بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق
واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد فى الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة
هى موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموضوعات فى انفسها قال فهذا ما اردت تحقيقه
فى هذا الموضع لتزول الاشكالات التى تورد ههنا ثم تعرض لاعتراضات الامام ودفعها تفصيلا ومن
جملتها انه قال الشئ قبل وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان فقال انه خبط يقتضيه عدم التمييز
بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية ومنها انه لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا
والاول يقتضى كونه وصفا لغيره والثانى يقتضى ان يكون للامكان امكان فاجاب عنه بان الامكان فى
نفسه اعتبار عقلى متعلق بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس بموجود فى الخارج هو امكان
بل هو امكان وجود فى الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ فى الخارج وهو موضوعه
ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود فى الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع
الاعتبار ثم ان المصنف منع مذهب الحكيمين فى هذا الكتاب على سبيل المعارضة فقال ولا يفتقر الحادث الى
المدة والمادة والا لزم التسلسل لكونهما حادثين لما يأتى من حدوث الاجسام فان المدة والمادة
لا يمكن تحققهما بدون الجسم اما المدة فلكونها مقدار الحركة المحتاجة الى الجسم واما المادة فلامتناع خلوها
عما يحلها اعنى الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة والمادة لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث
ان كان مسبوقا بعدم وهمى مقدر صالح لفرض وقوع الحادث فى اى جزء من الاجزاء الوهمية لهذا
العدم المقدر فلا محالة يحتاج الى المادة والمدة لاحتياجه الى اسباب معدة مؤدية الى تخصيص وقت
الحدوث وتعيينه وقبول ذلك العدم المقدر لان يقال ان الحادث ممتنع او ممكن فى ذلك العدم وان كان
مسبوقا بعدم مطلق غير مقدر فلا يحتاج اليهما لعدم الحاجة فى تخصيص وقت الحدوث الى تلك الاسباب
المتوقفة على الزمان لتعينه بان لا وقت قبله وعدم التخلف لتقدير القابل لان يقال ان الحادث فى
ذلك العدم ممكن او ممتنع وسيأتى تمام بسط القول فيه فى بحث حدوث الاجسام انشاء تعالى **المسئلة**
الاربعون فى ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما قال والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات
او لاستناده اليه اما بغير واسطة او بواسطة فيتميز وعدم المعلول مستند الى عدم علته فيؤدى الى عدم
الواجب بالذات وهو محال **الفصل الثانى** فى الماهية ولواحقها من الوحدة والكثرة والكلية
والجزئية والذاتية ونظائرها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة اما المقدمة فهى ان اشتقاق
لفظ الماهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال وهى اى هذه

اللفظة

اللفظة مشتقة عما هو فالياء فيها للنسبة فمعناها المنسوب الى ما هو وانما نسبت اليه لانها تقع جوابا عنه
وهو اى الماهية والتذكير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو وهذا هو رسمها وقال شارح المقاصد
وقد يفسر بما به الشئ هو هو ويشبه ان يكون تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه
صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به الشئ يكون موجودا لا ما به الشئ يكون ذلك
الشئ انتهى ويطلق هذه اللفظة غالبا على الامر المعقول اى الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون كليا بالفعل
اذا كان حاصلا فى العقل وكليا بالقوة اذا كان موجودا فى الخارج حيث يمكن للعقل ملاحظته لا باعتبار
الوجود فيصير كليا بالفعل فلا يطلق على الموجود الذى وجوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا باعتبار
الوجود ويطلق على الهوية الشخصية من حيث هى شخصيته لان التشخص يساوق الوجود ويطلق الذات والحقيقة
عليها اى على الماهية غالبا مع اعتبار الوجود الخارجى فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل يقال ماهيتها وهذه
الاطلاقات جارية مجرى الحقيقة العرفية لكونها بحسب الاكثر الاغلب وقد يطلق الثلاثة بلا اعتبار
فرق بينها واما المسائل فالاولى فى ان كلا من الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قال
والكل من المعقولات الثانية فان مفهوماتها تعرض لما صدقت عليها فى العقل كما ان الانسان مثلا ماهية اى مقول فى جواب ما هو لا يعقل الا عارضا له فى الذهن **المسئلة الثانية**
فى مغايرة الماهية لما يلحقها ويصدق عليها من العوارض وانما احتاج الى البيان لامكان الالتباس
لمكان صدقها عليها بخلاف الامور المباينة لها حيث لا يصدق عليها فلا التباس فقال وحقيقة كل
شئ موجود معروض للعوارض والاعتبارات ولهذا عبر بلفظ الحقيقة دون الماهية مغايرة لما يعرض
لها اى يحمل عليها من الاعتبارات اى الاحوال الثابتة لها سواء كانت اجزاء لها او اعراضا لازمة او مفارقة
والا اى وان لم يكن كذلك بل كان عينها لما صدق ذلك الشئ المعروض لتلك العوارض على ما ينافيها
اى تلك العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق الانسان على الكثير
المنافى لها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجرى فى لوازم الماهية فان الاربعة مثلا لا يصدق على ما ليس
بزوج اجيب بان المراد من الصدق عدم المنافاة بالذات ولا منافاة بالذات بين الاربعة وما ليس بزوج
بل باعتبار الزوجية فتدبر وتكون الماهية سواء كانت موجودة او معدومة ولهذا عبر بلفظ الماهية ماخوذة
مع كل عارض مقابلة لها اى لتلك الماهية ماخوذة معه فان الانسان الواحد مثلا من حيث هو واحد
مثلا مقابل للانسان الكثير من حيث هو كثير وهى اى الماهية الملحوظة من حيث هى غير ماخوذة مع شئ من
الاعتبارات ليست الا هى فان الانسان الملحوظ من حيث هو انسان غير ماخوذ مع الكتابة والضحك والوحدة
والكثرة الى غير ذلك انسان فقط لا انسان ضاحك ولا انسان كاتب ولا انسان واحد ولا انسان كثير
الى غير ذلك فلو سئل بطرفى النقيض على سبيل اسناد الفعل المجهول الى الظرف ولذا لم يؤنثه بان قيل
هل الانسان من حيث هو انسان كاتب او ليس بكاتب فالجواب السلب لكل شئ اى ليس بكاتب ولا بشئ من
الاشياء قبل الحيثية لا بعدها اى يذكر حرف السلب قبل الحيثية بان يقال الانسان ليس هو من حيث هو

انسان بكاتب لا نعد الحيثية بان يق الانسان من حيث هو انسان ليس بكاتب لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي كانك قلت الانسان من حيث هو انسان شيء هو اللاكاتب مثلا وهو باطل والى هذا اشار الشيخ حيث قال في اول خامسة الهيات الشفا فان سألنا سائل وقال انتم تجيبون وتقولون انها ليست كذا او كونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب انها من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق وانما قال بطرفي النقيض لكون الترديد حاصرا البتة فيصح الجواب باختيار احد الشقين بخلاف ما اذا سئل بطرفين لا يكونان متناقضين كان يق هل الانسان كاتب او ضاحك وهل الانسان كاتب او لا كاتب فلا يصح الجواب اصلا

المسئلة الثالثة في اعتبارات المهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التي مرت مغايرتها لها وهي ثلثة الاول اعتبار المهية بشرط ان لا يكون معها شيء من تلك الاعتبارات الثاني اعتبار المهية بشرط ان يكون معها شيء منها الثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شيء منها ولا بشرط ان لا يكون معها شيء منها وتسمى المهية بالاعتبار الاول بالمهية المجردة والمهية بشرط لا شيء وبالاعتبار الثاني المهية المخلوطة والمهية بشرط شيء وبالاعتبار الثالث المهية المطلقة والمهية لا بشرط شيء واعلم ان قولهم المهية بشرط لا يستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد المهية عن جميع ما عداها من الامور الزائدة عليها سواء كانت عارضة لها او لازمة اياها وهذا هو المستعمل في مقابلة المهية المخلوطة والمطلقة في مباحث المهية والمعنى الثاني هو ما يراد بقولهم المهية بشرط لا جزء ومادة وهو ان يعتبر انضمام شيء آخر اليها لا من حيث هو داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث هو زائد عليها وقد حصل منهما مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار فيق مثلا الحيوان بشرط لا جزء للمهية الانسان ومادة لها وبين المعنيين بون بين والمعنى الاول هو المشهور بين المتاخرين كما صرح به في شرح المقاصد على انه الذي بالغ الشيخ في نفي وجوده كما يأتي وبالجملة هو المجرد ومر بانه لا وجود له في الخارج اذ الوجود من اللواحق التي فرض عدمها وقيل بل في الذهن ايضا لكون الوجود الذهني ايضا من تلك اللواحق ودفع بان الذهن من خاصيته كما مر ان يعتبر كل شيء حتى عدم نفسه فله ان يعتبر المهية معراة عن العوارض الذهنية وان كانت غير خالية عنها في نفس الامر ولذلك امكنه ان يحكم على المهية المجردة عن العوارض مط باستحالة وجودها في الخارج مع استدعاء الحكم على شيء تصوره لا محة نظيرا ما مر من ان المعدوم مط قد يعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فههنا ايضا المهية بشرط لا قد يعرض لها وجود ذهني فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له فان قيل حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من المهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابق الواقع

فيعتبر

فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ له ان يفرضه والفرض هو الوجود في الذهن فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا يجب كون الفرض مط مطابقا للواقع واجيب ايضا بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كك لا يق فلا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا باللواحق ويعتبره العقل مجردا عنها لانا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد باعتبار الذهن ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فقد يرد وقد يلخص المقام بانه ان اريد ان المهية المجردة لا توجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا اشك في نفيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار فلا خفاء فيه ولا يتوجه انه يوجد في الخارج ايض شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار لما عرفت من الفرق فهذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء وحصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مط ليس الا اعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مط هذا اعني تعليل نفي وجود المعنى الاول في الخارج بكون الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها هو المذكور في كتب المتاخرين لكن الشيخ في اول خامسة الهيات الشفا بعد ما حقق كون المهية من حيث هي ليست الا هي على ما مر في المسئلة السابقة قال وههنا شيء يجب ان نفهمه وهو انه حين يق ان الحيوان بما هو حيوان لا يوجب ان يق عليه خصوص او عموم وليس يحق ان يق الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يق عليه خصوص او عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يق فيها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق بين ان يقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء آخر وبين ان يقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء آخر ولو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء آخر موجودا في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط انتهى كلام الشفا فليتدبر والمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الجنس والمادة في الشفا والمحقق الطوسي في شرح الاشارات حيث قال من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بل يكون مبهما محتملا لان يق على اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يق على اشياء مختلفة بحسب الحقايق بل يق حين يق على اشياء لا يختلف الا بالعدد فقط وهذان

انتهى ثم ان سيد المدققين قد تحاشى عن اسناد الخبط والخلط الى المصنف وانكر بخطئه الاصطلاح
وقال الظاهر انه ليس هنالك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات الثلثة بمعنى واحد معتبرة
في اجزاء المهية وغيرها وحاصل كلامه في هذا المقام هو ان المراد انما هو المهية المجردة لكن لا
بحيث لا يقارنها شيء من اللواحق اصلا كما اعتبره القوم كذلك وسموها بالمعنى الاول اذ لا يظهر
لاعتبارها كذلك فائدة بل بان يعتبر ان كل ما يقارنها فهو زايد عليها غير متحد معها فهذا هو معنى
تجريد المهية عن اللواحق وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج فهو متحد مع ما يقارنها سواء
كان ذاتيا لها او عارضا الا ان المراد باللواحق هي المحمولات وهي متحدة مع موضوعها في الخارج
لكون معنى الحمل ذلك فهذا هو مراد المصنف وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان المهية قد توخذ بشرط
لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه
ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع ولما اورد المحقق الدواني عليه ان الشيخ قد صرح
بان الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان وسابق وجوده وان المادة في المركبات الخارجية
موجودة بوجود سابق على وجود المركبات واما في البسايط فانما يتقدم عليه بحسب الوجود
العقلي اذ لا مادة لها في الخارج فنفي وجود المهية من حيث انها مادة يخالف ما عليه الشيخ بل ما
عليه الامر في نفسه فان المادة موجودة في الواقع اجاب بانه لا يلزم من كون المهية بشرط لا شيء
جزء للمهية الماخوذة مع العوارض ان يكون جزء لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية
العقلية كيف لا وقد اريد بالعوارض المحمولات وهي في الخارج ليست اجزاء لها فهذه طريقة في
توجيه هذا المقام واما طريقة المحقق الدواني فهي ان تجريد المهية امر نسبي يختلف بالقياس
الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون اخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور
وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصلا آخر
اصلا حتى الهوية العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له
من تعين خاص وهو تحصل زايد على المهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس
الى شيء آخر معين او اشياء معينة كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوام النفس ولكن لا بشرط ان
لا يتحصل بالعوارض فيكون هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك
العوارض فهو موجود ومحل للنفس فالذي نفى المصنف وجوده هو المهية بشرط لا شيء مطلقا وهو لا
ينافي ما اثبته الشيخ من وجود المهية بشرط لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد
عن جميع ما عداها او عن بعضه وعلى الاول لا تكون موجودة اصلا كما قررته فلا يصح كلام
الشيخ وعلى الثاني تكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المصنف قلت المعتبر في مادة الشيء
التجريد بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان النوع
لو اعتبر محصلا بالنسبة الى التخصص اي بحيث لو انضم اليه التخصص كان امرا زايدا عليه لا محصلا

يشتركان في ان المعنى الاول بني على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق يعطي قوام ذلك المعنى في الصورة
الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار
الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان قرن به
الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط
ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق مثلا يحصل انسانا
ويقال انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان
الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزئه لان الجزء لا يحمل
على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه
في العقل الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل انه شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويصيره
هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي يتضمنها انه
بعد تحصله لا يفيد اختلافا في المهية بل ربما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان
الاسود وهذا الانسان وذاك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى وتجعله اشياء
مختلفة الحقايق وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله متفقة الحقايق انتهى شرح الاشارات ثم
المتاخرون بان ههنا اصطلاحين وحكموا بان قول المص وقد يوخذ المهية محذوفا عنها ما عداها
وفي بعض النسخ جميع ماعداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زايدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع
وهو المهية بشرط لا شيء خلط بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على المعنى الاول لان قوله محذوفا عنها
ماعداها واف به ولا دخل فيه لما عداه ولا يمكن حمله على المعنى الثاني لمكان قوله ولا توجد الا في
الاذهان فان المهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف في امكان وجودها ذهنا وخارجا وقال الشارح
المقاصد واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو الجزء الموجود
في الخارج وان الملحوظ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال لجزء المهية بالمجاز لما انه
يشبه الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه يقع جزء من حدها اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد
بانه ليس من تصانيفه ونقل كلام المصنف الى قوله وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه
ثم قال وهذا خبط عظيم ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر بين المتاخرين وفيه شهادة
صادقة بما رمي به التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب اليه غيره انتهى كلام شرح
المقاصد وتبعه الشارح القوشجي في اسناد هذا الخبط والخلط الى المصنف وقال المحقق الشريف بعد
تقرير الاصطلاحين اذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله محذوفا عنها جميع ما عداها قد تم به المعنى
المعنى الاول واما قوله بحيث لو انضم اليها اه فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول ففي العبارة مساهلة
لان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا الا انا نقول لا نا
لفرض الانضمام وما يترتب عليه من انه يحصل هناك مجموع لا تصادق بينه وبين اجزائه في المعنى الاول

له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمص حيث حكم بانتفاء المادة اراد بها المهية
باعتبار التجريد عن جميع ماعداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك ثم قال والامر في توجيه العبارة
هين فاما ان يحمل قوله محذوفا عنها ماعداها على التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ محذوفا عنها جميع
ماعداها وح لا خدشة في قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم تعرضه
لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون
الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ماعداه بطريق الاستخدام
والاول اظهر انتهى فهذا ما قالوا في هذا المقام واقول بالله التوفيق تحقيق المقام انه لما تقرر
في المسئلة السابقة ان المهية من حيث هي ليست الا هي وان اللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك
الحيثية وان جميع الموجبات محصلة كانت او معدولة منتفية عنها في تلك المرتبة محذوف عنها
جميع ماعداها لا محالة فقول المص محذوفا عنها ماعداها اشارة الى المهية من تلك الحيثية على
ان يكون محذوفا حالا عن المهية لا مفعولا ثانيا لقوله يؤخذ بل المفعول الثاني انما هو قوله بحيث
لو انضم اليها آه فالمهية المحذوف عنها ماعداها هو المقسم وقد قسمها الى الاعتبارات الثلثة فالمراد
من الحذف هو الحذف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر بل الحذف في نفس الامر هو المعتبر في المهية
المجردة التي هي قسم من المهية المحذوف عنها ماعداها التي هي المقسم فمفاد الحذف في كلام المص هو
مفاد فقط ووحدها وبذاتها في كلام الشيخ حيث يعبر بها عن المهية من تلك الحيثية وفي تلك
المرتبة واما بيان انقسامها الى الاقسام الثلثة فهو ان اعتبار المهية المحذوف عنها ماعداها
لما لم يستلزم اعتبارها تامة محصلة فهي في مرتبة نفس ذاتها قابلة لان تعتبر تامة بذاتها و
لان تعتبر غير تامة بنفس ذاتها بل محتاجة في تماميتها وتحصلها الى امر آخر يتضمن اياه وتحديد بوجه
من الوجوه واذا اعتبرت غير تامة بل محتاجة الى امر آخر سواء كان ذلك الامر مقوما لها ومحصلا
لقوامها او محصلا لها نحوا من التحصل غير التقوم فهي قابلة لان تعتبر مع ذلك الامر وبشرطه
ولان تعتبر لا بشرطه ولا لا بشرطه بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين فاذا اعتبرت تامة
محصلة بنفسها وبهذا الاعتبار قد سميت مجردة وبشرط لا فكل ما فرض منضما اليها مقارنا لها
يكون زايدا عليها لا محالة ولا يكون هي مقولة على ذلك المجموع ومتحدة بوجه من الوجوه لان هذا
الاعتبار هو اعتبار اخذها بشرط لا شيء آخر فلا يصح ان يتحد بهذا الاعتبار لشيء آخر فصح ان المهية
المجردة وبشرط لا هي التي كل ما يفرض منضما اليها يكون زايدا عليها ويكون هي غير مقولة على ذلك
المجموع ولذلك عبر المص ره عن المهية المجردة التي هي القسم الاول من الاقسام الثلثة بقوله بحيث
لو انضم اليها الخ ولا ينافي ذلك صدق هذا العنوان على الاجزاء المحمولة بقياس بعضها الى البعض
سواء كان هناك اصطلاح آخر او كان ذلك جزئيا من جزئيات هذا الاصطلاح وامتناع

وجود المهية بشرط لا بهذا المعنى اعني بالنسبة الى جميع ما يقارنها مطلقا لا ينافي جواز وجود المادة اعني المهية
بشرط لا بالقياس الى ما يقومها لجواز ان يقارنها ما يحصلها تحصلا اما بحيث يجوز العقل وجودها
معه كما في الصورة الجسمية فانها نوع محصل في نفسها وجنس غير محصل بالقياس الى ما يلحقها من الصور
النوعية واذا اخذت بشرط لا بالقياس الى الصور النوعية يجوز العقل وجودها في الخارج بما يقارنها
من المحصلات الشخصية كما تقرر في مقامه فانطبق كلام المص على ما هو المشهور واندفع توهم الخلط
غير تكلف ولا تمحل اصلا والحمد لله ملهم الصواب كما هو اهله ثم انه بما اشرنا اليه من جعل مورد القسمة
المهية المحذوف عنها ماعداها في نفس المرتبة وجعل الاقسام المهية الملحوظة مع ماعداها وجودا وعدما
في نفس الامر اندفع تمسك من توهم تجويز كون الشيء قسيما لنفسه بان القوم جعلوا المهية منقسمة الى المهية
المجردة اي بشرط لا والى المهية المخلوطة اي بشرط شيء والى المهية المطلقة من حيث هي هي اي المهية لا بشرط
شيء ولا شك ان المهية من حيث هي هي نفس المهية التي جعلت مورد القسمة الى هذه الاقسام فقد جعلوا
الشيء منقسما الى نفسه والى غيره وقد يدفع ايضا بان الحيثية في مورد القسمة بيان لاطلاق المهية وعدم
تقييدها بشيء اصلا وفي القسم تقييد للمهية بهذا الاعتبار والفرق غير خفي واما ما يدفع بجعل
مورد القسمة حال المهية ففيه ان الحال المضاف الى المهية ايضا معتبر باعتبارها ولا ينحسم مادة الشبهة
والتوهم المذكور ساقط قطعا لان قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له في الجملة بالضرورة ولا مغايرة بين
الشيء ونفسه اصلا وقد تؤخذ اي المهية لا بشرط شيء اي من حيث هي من غير التفات الى انه هل
يقارنها شيء في نفس الامر او لا وهذا هو القسم الثالث من الاعتبارات الثلث وقد طوى
ذكر القسم الثاني اعني المهية بشرط شيء هيهنا لظهوره فان الحقايق الموجودة في الاعيان
مهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان توجد مهية الا وقد يلحقها شيء من العوارض فلا حاجة الى اخذ
هذا القسم واعتباره بل تسميته بالاعتبار على سبيل المشاكلة وسيشير اليه وهو اي المهية
المأخوذة لا بشرط شيء الذي ذكر باعتبار الخبر كلي طبيعي والمراد من الكلي الطبيعي هو الطبيعة التي
تعرضها الكلية اعني كون الشيء كليا اذا حصلت تلك الطبيعة في العقل قال الشيخ في اول
خامسة الهيات الشفاء في بيان معنى الكلي والجزئي ان الكلي يقع على وجوه ثلثة فيقع كليا للمعنى من
جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقع كليا للمعنى من جهة اذا كان جايزا ان يحمل
على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث طبيعته
يمكن ان يقع على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون لذلك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم
ويقع كليا للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقع على كثيرين انما يمنع منه ان منع سبب يدل عليه دليل
مثل الشمس والارض ثم قال وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره
عن ان يقع على كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد
فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقع على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل ان يتوهم الا

له وحده انتهى وينبغي ان يعلم ان غرض الشيخ من هذا التمثيل هو الاشارة الى ان نحو التصور الذي يمنع من فرض الصدق على كثيرين انما هو نحو من التصور مغاير لنحو التصور الذي لا يمنع منه وهذا النحو هو العلم الاحساسي الشامل للمشاهدة والتخيل والتوهم وذلك النحو هو العلم المعروف بالتعقل ويظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية انما هو نحو الادراك فزيد مثلا ان ادرك بالآلات الجسمانية بالمعنى الاعم فهو جزئي وان ادرك بالتعقل فهو كلي ومن هذا ايضا يظهر الفرق ظهورا بينا بين الجزئي والكلي الفرضي مثل اللاشيء حيث يمتنع فرض صدق احدهما على كثيرين دون الآخر مع اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الامر على كثيرين هذا وقال في ثانيها وهو في بيان كيفية لحوق الكلية للطبائع الكلية بهذه العبارة فقد تحققنا دون ان الكلي في الوجود ماهو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها كلية ثم قال وقد يلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس ثم قال وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد لا محالة يعرض لها وهي في عمرو الا ما كان من العوارض مضافة مقولة بالقياس الى زيد واما ما كان يستقر في ذات الانسان وليس استقراره فيه محوجا الى ان يصير مضافا مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا الى المعلوم ويلزم من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة وليس يمكن ان يعقل من جملة سليمة ان انسانية واحدة اكتنفتها اعراض عمرو وهي بعينها اكتنفت اعراض زيد فان نظرت الى الانسانية بلا شرط آخر فلا تنظرن الى هذه الاضافات بوجه على ما علمت فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان ويكون بالفعل كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور الذهني ثم قال فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها مشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيّنا فيما سلف فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن لها الا بالنسبة الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي شخصية لا محالة ثم بين

ان تلك الصورة مع الصورة الاخرى التي في تلك النفس الجزئية او في نفس اخرى مشتركة في كلي آخر صادق على هذه الصورة وصور اخر كمفهوم الصورة العقلية وان للنفس ان تتصور ذلك الكلي ايضا ويكون تصوره صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا تتسلسل الصور وينقطع بانقطاع الاعتبار هذا ما اردنا من كلامه هنا والغرض منه ان يعلم ان الكلية معناها المطابقة والاشتراك بين كثيرين وانها انما تعرض للطبيعة في العقل لا في الخارج وانه لا يلزم من كون صورة شخصية مطابقة لكثيرين ومشتركا فيها لهم وكون الكلية بمعنى المطابقة والاشتراك ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكونان متقابلين كما توهم شارح القوشجي واما بيان معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين فهو ما بينه الشيخ بقوله وهذه اي هذه الصورة الجزئية التي في النفس انما كانت نسبتها الجاعلة اياها كلية هي الى امور من خارج على وجه ان اي تلك الخارجيات سبقت الى الذهن يجاز ان يقع عنها فيه هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فتأثر النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما تأثر جديد الا بحكم هذا المجاز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة السابق تتجرد عن العوارض و هذا هو المطابقة ولو بدا احد هذه المؤثرات بشيء غير تلك الامور المفروضة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة انتهى ومحصوله ان معنى مطابقة الصورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد من الكثيرين اذا جرد عن العوارض واللواحق كان الحاصل منها في العقل هو هذه الصورة بعينها وقد يشبه ذلك بخواتم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر منها لم تتأثر الشمعة بنقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين اثنين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا قلنا هذا انما يرد لو كان المراد هو المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف واما اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود له اصلا فلا حاجة الى ما اجاب به عنه المحقق الشريف من ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا قال ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها هذا بيان معنى المطابقة واما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة موجودة في الخارج فان تشخصت بتشخص اي واحد من تلك الكثيرين كانت عين ذلك الواحد مثلا ان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا فلا وجه لما زعمه المحقق الشريف من ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك يمتنع عروضها للصورة المعقولة ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية بل انما يعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه قد يعتبر في المطابقة مع المعنى المذكور

هذا الذي ذكرنا لبيان معنى الاشتراك وغفل عن انه عين المعنى المراد من الاشتراك ههنا واعلم ان الطبيعة اي المهية لا بشرط شيء انما سميت بالكلي لكونها معروضة للكلية بالقوة وانما قيد بالطبيعي اي المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي العقلي فكما ان العقلي منسوب الى العقل كذلك الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي بازاء العقل اعني الخارج فلعل لفظ الكلي وضع في الاصطلاح اولا للمفهوم المقول على كثيرين اعني لهذا العارض ثم اطلقوه على معروضه فقط وسموه الكلي الطبيعي ثم اطلقوه على مجموع العارض والمعروض وسموه الكلي العقلي ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة في الخارج كليا طبيعيا مع كونها معروضة للكلية بالقوة دون الصورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقة المقابلة مع الكلي العقلي انما يتحقق حيث يوجد في الخارج فقط كما ان العقلي يوجد في العقل فقط على انه لا فرق كثيرا بين المهية لا بشرط وبين الصورة الحاصلة منها في العقل لعدم الحاجة الى الانتزاع كما يحتاج الصورة الحاصلة من المهية بشرط شيء في العقل اليه هذا ثم ان الكلي الطبيعي اعني لا بشرط شيء موجود في الخارج لان المهية بشرط شيء اعني الشخص موجود في الخارج بالضرورة والمهية لا بشرط شيء اعني نفس المهية جزء منه على ما قال وهو جزء من الاشخاص على ان يكون الجملة حالا من الضمير في موجود وذلك لان الشخص عبارة عن المهية بشرط ما وحال ما فاذا كانت المهية بشرط ما موجودة كانت نفس المهية اعني المهية لا بشرط ما موجودة قال الشيخ في الشفا الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى يقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخص والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان وشيء ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه له مع غيره عارض له او لازم للطبيعة الحيوانية والانسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس هذا هو بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزم ان يصير حيوانا ما لانه في حقيقته ومهيته بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فالحيوان ما موجود الحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة على انه شيء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان يعرض لتلك الحقيقة ان يقارن في الوجود امرا آخر ثم قال بعد نفي كون الحيوان بشرط لا موجودا في الخارج كما نقلنا عنه سابقا بهذه العبارة فاما الحيوان مجردا لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء آخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج

فالحيوان

فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال انتهى واعلم انه ليس المراد من الاستدلال بكون الكلي الطبيعي جزء من الشخص الموجود على كونه موجودا انه جزء خارجي له وانه موجود بوجود على حدة وراء وجود الشخص كما هو شأن الاجزاء الخارجية بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا الموجود في ضمن هذا الحيوان شخصا آخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في الخارج فهو متشخص في ذاته متعين في نفسه ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا وكان في كلام الشيخ المنقول آنفا اشارة الى هذا كيف وننقل الكلام الى الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص الثاني فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد غير متناهية منه وهذا المعنى اعني وجوب كون كل موجود في الخارج متعينا في ذاته هو الذي منع كون اشتراك الكلي بين كثيرين بحسب الخارج ولزم ايضا امتناع حمل الكلي الطبيعي على ما هو فرد له ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه جزء عقلي له والمراد من الجزء العقلي للذات الموجود في الخارج هو ان العقل يحلل تلك الذات اليه فكل ما يحلل العقل ذات الموجود اليه يجب كونه موجودا بوجود تلك الذات سيما اذا كان مهية لتلك الذات فان مهية الشيء هو ما به الشيء هو هو فكيف يمكن كون الشيء موجودا مع كون ما به ذلك الشيء هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من منع وجوب كون الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية موجودة مستندا بان العمى جزء لهذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وذلك لان العمى جزء لمفهوم هذا الاعمى الذي هو عرضي بالنسبة الى ذات الاعمى لا لذاته وكلامنا فيما فرض كونه مهية للذات الموجودة كالحيوان هذا توجيه المقام على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية كما هو المشهور والمتبادر من كلام الشيخ بحسب الظاهر والحق انه لا يجب بناء المقام عليه لا لما ذكره المحقق الشريف قده وغيره وتبعهم الشارح القوشجي من ان تحقيق مذهب القائلين بوجود الطبايع في الاعيان ان اشخاصها موجودة في الاعيان اي اشخاصها وح تكون الدعوى بديهية غير محتاجة فان ذلك الزعم قصور في المقام كما سنبينه في بحث التشخص ان شاء الله تعالى بل لان الدعوى اعني كون الطبيعة بمعنى المهية لا بشرط شيء موجودة في الاعيان حين فرض كون الشخص اعني الطبيعة بشرط شيء موجود في الاعيان بديهية غنية عن الاستدلال وان احتاجت الى تنبيه ما لئلا يتوهم ان كون المهية بشرط شيء موجودة لعنى احتياجها في الوجود العيني الى شرط ما وحال ما مانع عن ان يكون هي نفسها الملحوظة بذاتها لا بشرط شيء ما موجودة وغرض الشيخ ليس الا ذلك التنبيه لا الاستدلال بكون الطبيعة جزء للطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته اعني قوله فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود موهمة اياه وذلك لان ظاهر هذا القول لاشتماله على حديث الجزئية وان كان دالا على ان تفرع هذا القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل الجزئية لكن التشبيه بالبياض صريح في ان تفرعه

عليه انما هو لاجل ان مقارنته حال ما وشرط ما غير مانعة عن اعتبار وجود الحيوان بما هو حيوان كما ان
مقارنته البياض في الوجود للمادة غير مانعة عن اعتبار وجود البياض بمجرد بياضيته فالمراد من الجزء
هو جزء حده من حيث هو شخص اعني جزء مفهوم الشخص والغرض من اقحام حديث الجزئية انما هو تعيين
ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به عليه وكذا الحال في كلام المصنف وكيف لا يكون المراد
هو جزء الحد والطبيعة لا بشرط ليس بجزء حقيقة بل الجزء حقيقة انما هو بشرط لا فليتفطن جميع ذلك
ثم قال المحقق الشريف ره بقي هنا بحث وهو انه اذا سبق الى الذهن واحد من الافراد الشخصية
لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لامور كثيرة بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن تشخصه المانع
من مطابقة الكثيرين حتى يحصل في النفس صورة عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن
من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض والمعروض متمايزين في الوجود كان المعروض
موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى يتصور عروض ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي
مركب في الذهن من عارض ومعروض فلا يكون في الخارج موجودا اذا تصور في ذاته كان صورته
كلية بل في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن تشخصه حصل في العقل صورة كلية فلذلك
قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل
من الاشخاص تارة من ذواتها وتارة اخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبايع في الاعيان ان اراد
ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون
الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متضادة لان كل موجود خارجي
يجب ان يكون متعينا ممتازا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه كما مر وان اراد انه موجود اذا تصور
هو في ذاته اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر آنفا وان اراد ان في
الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن تشخصه حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه
مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع
الا في العبارة انتهى كلام المحقق الشريف واقول نختار الشق الثالث والنزاع بيننا وبين
الثاني معنوي فانا نقول الصورة المجردة المنتزعة عن التشخص مهية للفرد وهو موجود في الخارج
فيجب ان يكون مهيته موجودة في الخارج ولا يضر وجود المهية من حيث هي في الخارج ان تكون
متحدة الوجود مع التشخص كما مر في كلام الشيخ من انه ليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص
حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه والثاني
يمنع كون المهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون النزاع الا في العبارة
نعم يمكن ان يتوهم ان مراد الثاني هو ان المهية ليس لها وجود على حدة بتوهم ان من يقول بوجودها
يقول بوجود على حدة وح يرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه لكن بارجاع مذهبه الى مذهبنا

لا بارجاع

لا بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال لا
نزاع في ان المهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا
من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو
وبكر وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق وآخر مركب منه ومن الخصوصية هو
المتشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الحمل عليه
وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا
عليه انتهى والطبيعة لا بشرط شيء صادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه اي على
الطبيعة بشرط شيء وهو الثاني من الاعتبارات الثلث الذي قد طوى ذكره سابقا واشار اليه
ههنا كما مر فالحيوان بما هو حيوان اعني لا بشرط شيء صادق على هذا الحيوان وهذا الحيوان اعني الشخص
المشار اليه منه هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان ومما انضاف اليه من المشخصات وهو
الحيوان بشرط شيء وهذا الكلام دليل على ان المراد بالجزء فيما مر من قوله هو جزء من الاشخاص ليس
هو الجزء حقيقة بل جزء الحد كما عرفت والكلية العارضة للمهية اي الكلي بما هو كلي من دون
ان يعتبر مع المعروض قال الشيخ في الشفا الكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقه
الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك
انسانا او فرسا فهناك معنى آخر غير الكلية انتهى يقال لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث
عنه من حيث هو كلي لا من حيث هو انسان او فرس ويقال للمركب من العارض والمعروض كا
لانسان الكلي كلي عقلي لكونه مما لا يوجد الا في العقل لما عرفت من ان الكلية لا يعرض الطبيعة
الا اذا حصلت في العقل وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان اي هما من المعقولات
الثانية اما الاول فلما مر في الفصل الاول واما الثاني فلتركبه منه فهو ايضا مثله في
ذلك فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل مهية معقولة اتفق الشارحون وغيرهم
من الناظرين في الكتاب على ان هذا اشارة الى الاعتبارات الثلثة للكلي والاشبه انها
اشارة الى الاعتبارات الثلثة للمهية لان المسئلة كانت فيها وحديث الكلية جملة معترضة
فليتدبر المسئلة الرابعة في بساطة المهية وتركبها والمهية منها بسيطة وهي ما
لا جزء له اي لا بالفعل ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقي والمطلق وما لا جزء له بالفعل وان
كان له جزء بالقوة كالانواع العرضية فانها قابلة لان يحللها العقل الى الاجزاء العقلية وهو
البسيط الخارجي والغير المطلق ومنها مركبة وهي ما له جزء اي بالفعل وهو المركب الحقيقي
والخارجي او بالقوة وهو المركب الذهني والغير الحقيقي وهما اي المهية البسيطة والمركبة مطلقا
اعني اعم من ان يكونا حقيقيين او غير حقيقيين بدليل قوله موجودتان ضرورة فان ما هو
ضروري وجوده هو المركب الحقيقي كالانسان والبيت والبسيط الخارجي كالسواد والبياض

فانه كما ان وجود السواد مثلا بديهي كذلك عدم تركبه من الاجزاء الخارجية وكما ان وجود الانسان ضروري كذلك تركبه من الاجزاء الخارجية واما الاستدلال على وجود البسيط ههنا بوجوب انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة مشتملة على ما هو واحد بالفعل بالضرورة فهو وان كان تاما والمناقشة عنه مندفعة لكنه ينافي دعوى الضرورة وكذا الاستدلال عليه بابطال التسلسل ووصفهما اعتباريان اي البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية العقلية وليس في الخارج ما يطابقهما متنافيان اي متقابلان تقابل السلب والايجاب بالمعنيين المذكورين فان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء لا يصدقان على شيء ولا يرتفعان عنه وقد يؤخذان بمعنيين آخرين وهما كون الشيء جزء الآخر والآخر كلا بالنسبة اليه وح يتضايفان اي يتقابلان تقابل التضايف فالمعنيان الاولان حقيقيان والاخيران اضافيان فاذا قيس البسيط الاضافي مع البسيط الحقيقي يكون بينهما نسبة هي عكس النسبة التي بين المركب الاضافي والمركب الحقيقي فان البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز كونه ذا جزء والمركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وهذا معنى قوله فتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى واورد عليه بان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من آخر فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء من شيء فضلا عن اعتبار ذلك مما لا وجه له بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب هو جزء المركب آخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه وكما يتحقق الحاجة الى جاعل في المركب فكذا في البسيط اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في مهيته قال شارح المقاصد فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط اقول وجه ذهاب المعتزلة الى ما نسب اليهم فانهم ذهبوا الى تقرر المهيات في العدم من غير فاعل واما وجه ذهاب الفلاسفة اليه فهو انهم نفوا الجعل المركب اعني جعل المهية مهية على ما يدل عليه دليلهم كما يأتي واما الجعل البسيط اعني كونها [...] عن الفاعل نفس

المهية فالظاهر انه لا خلاف لهم فيه سواء كان ذلك بالذات او بالعرض اعني ان يكون الصادر بالذات هو نفس المهية ويكون الوجود منتزعا منها او ان يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص ويلزمه الهوية المسماة بالمهية كما مر سابقا في كلام المحقق في شرح الاشارات وما نقل من المشائين منهم ينبغي حمله على ذلك لا كما فهمه شيخ الاشراق كما مر وعلى ما ذكرنا ينبغي حمل مذهب المتكلمين ايضا على الجعل المركب كما ستقف هذا ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة الحاجة هي الامكان وهي عامة الثاني انه لو لم يكن المهية مجعولة لارتفع المجعولية مطلقا لان ما فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفية المهية به فهو ايضا مهية في نفسه والمفروض ان ما هو مهية ليس بمجعول الثالث انه لا تقرر للمهية في الخارج بذاتها الا بما مر في نفي ثبوت المعدومات فيكون تقررها بالجاعل والجواب عن الاول بان معنى حاجة الممكن الى الجاعل ان وجوده منه لا مهيته وعن الثاني ان المجعول هو الوجود الخاص وما هو من افراد الوجود لا مهية الوجود ومفهومه وعن الثالث انه ليس تقرر المهية الا وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه لا يدل على الجعل المركب لذلك قد عرفت انه ينبغي ان يكون مرادهم ومستند المذهب الثاني ان كون الانسان انسانا مثلا لو كان بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو مح واجابوا عنه بمنع استحالته على طريق السلب دون العدول ورد بان السلب الصادق على الانسان حال ارتفاعه هو ان المعدوم ليس بانسان لا ان الانسان ليس بانسان والحق ان استحالة سلب الشيء عن نفسه ضروري ومستند المذهب الثالث ان شرط المجعولية الامكان وهو يستدعي نسبة وهي تستدعي اثنينية وهي غير متصورة في البسيط دون المركب والجواب ان الاثنينية التي تستدعيها النسبة اللازمة للامكان انما هي باعتبار المهية والوجود وهي شاملة للبسيط والمركب هذا ثم انه قال شارح المقاصد ينبغي التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى مهية الممكن وآخر بالنسبة الى الوجود حتى تكون المهية مجعولة كالوجود وان ليس للمهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية المهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان المهية من حيث هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع ويتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم المهية كزوجية الاربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحده ونحوه ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط من لوازم الهوية دون المهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم المهية المركبة دون البسيطة اذ لا يعقل مركب الا محتاجا

الى الجزء ومن قال بمجعولية المهية مط اى بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية بعرض للمهية في الجملة اعنى المهية بشرط شئ وهى المهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم يعرض للمهية من حيث هى ويحتمل ان يريد انها تعرض للمهية من حيث المجعولية فى الجملة اعنى بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال العدم مجعولية المهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم المهية المركبة دون البسيطة وان اشتركا فى الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية قال ولكن لم يتحقق نزاع فى المعنى هذا وقال شارح المواقف وفيه اى وفيما ذكره في المواقف بعد لان البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هى او من لوازم وجودها الخارجى والذهنى جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان المهيات الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه فى وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مط وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجى كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا ثم قال والصواب ان يق معنى قولهم المهية ليست مجعولة انها فى حد ذاتها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فتكون احديهما مجعولة لتلك الاخرى وكذلك لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره فى المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا محققا فى الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ فى الخارج وان لم يجعل اتصافه موجودا ثابتا فى الخارج فليست المهيات فى انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا فى انفسها مجعولة بل المهية فى كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغى ان يتنازع فيه ولا منافاة بين نفى المجعولية عن المهيات بالمعنى الذى ذكرنا اولا وبين اثباتها بما بيناه آنفا انه الحق الذى لا يتوهم بطلانه فالقول بنفى المجعولية مط وباثباتها مط كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل المهية تلك المهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل المهية موجودة ثابتة لهما وان ارادوا كما هو الظ من كلامهم ان المهية المركبة فى حد ذاتها مع قطع النظر من وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج انما لا يتصور فى البسيطة فهو والمركب مشتركان فى ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفى نفى المجعولية بحسب المهية ويتمايزان بان المركب مجعول فى حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا نزاع انتهى اقول وهذا الكلام لا غبار عليه الا انه ينبغى تحقيق معنى جعل المهية متصفة بالوجود لئلا يتوهم ان المهية والوجود كليهما حاصلان بالجعل واثر الجاعل انه يجعل احدهما متصفا بالآخر

على ما يتبادر من المثال بل المراد ان الصادر من الجاعل انما هو امر واحد يجعله العقل الى امرين ويجعل احدهما متصفا بالآخر فهذا هو معنى جعل المهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة ثم اقول لكن هذا الكلام ايضا يرفع النزاع فلم يحصل معنى يصلح للخلاف بل الصواب كما اشرنا اليه ان يجعل النزاع فى الجعل التركيبى للمهية مع قطع النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل فى الوجود موضع الوفاق كما عرفت فى الجعل البسيط للمهية معنى دقيق لا يفهمه الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت المهية فى العدم من المتكلمين وذا ها محتاجة الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب ومن ذهب منهم الى ذلك كالمعتزلة لم ير لها حاجة الى الجاعل فى غير الوجود فنفى الجعل الذى يدعيه المثبتون لعدم الحاجة اليه والفلاسفة نفوه لكونه غير معقول والمفصل لما توهم استدعاء الجعل تركيبا ولم يمكنه توهم التركيب فى البسيط نفى الجعل فيه واما فى المركب فيمكن ذهاب الوهم الى كون المركب غير الاجزاء فلذلك اثبت الجعل فيه هذا تحرير محل النزاع وتحصيل موضع الخلاف واما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب فظاهر مما ذكرنا اذا عرفت ذلك فمعنى كلام المص ان تاثير الفاعل انما كان فى نفس المهية لا فى جعل المهية مهية ولا فى جعل الوجود وجودا كما مر فى المتن فى مبحث حاجة الممكن الى المؤثر والمركب والبسيط سواء فى الحاجة الى الجاعل لكونهما ممكنين فالمهيات الممكنة سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة اليه على السواء ومجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذى عرفت فهذا الكلام ليس اختيارا لشئ من المذاهب الثلثة صريحا واختيارا لمذهب الفلاسفة بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى وهما اى البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما بمعنى سلب القيام بالغير بان يكونا من المهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال البسيط العقل عند من لم يقل بجنسية الجوهر وقد يفتقران الى المحل ويقومان به وذلك اذا كانا من المهيات العرضية مثال المركب السواد ومثال البسيط النقطة على

قول **المسئلة الخامسة** فى احكام اجزاء المهية المركبة فمنها ان اجزاء المهية متقدمة عليها فى الوجود الخارجى والذهنى واليه اشار بقوله والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج لكن بين التقدمين فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى جزء ما وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية بشرط السبق بمعنى ان عدم اى جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب الى عدم جزء آخر وان احتاج عدم ذلك الجزء فى كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على اعدام ساير الاجزاء فالسابق لو كان عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان تعدد جزئين معا لم يكن شئ منهما علة تامة لعدم السبق بل كلاهما علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصى الذى هو عدم المركب المتحقق على تقدير تسليم كون عدم الامر الشخصى شخصيا وكذا الكلام فى اعدام ساير العلل الناقصة فان كلا منها علة تامة لعدم المعلول فعلى هذا لو عدم الفاعل مثلا مع جزء من المركب فى زمان فان لم يكن لعدم الفاعل

مدخل في عدم ذلك الجزء فعدم الجزء هو العلة التامة لعدم المركب والا فمجموع العدمين علة تامة له
ثم انه قد قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثم امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء المهية
بخلاف العلل فانه يمكن تصور ارتفاعها مع بقاء المهية وان كان المتصور مستحيلا كما في لوازم المهية
ويلزم هذا القائل كون عدم المركب الواحد الشخصي كليا متعددا افراده كل واحد منها عدم جزء واحد
من ذلك المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس الى تعدد اعدام علله الناقصة اذ ليس عدمه عين شيء
من تلك الاعدام وهو اي تقدم الاجزاء على المهية علة الغنى عن السبب اي علة لكون الاجزاء مستغنية
عن السبب حين تحقق الكل لامتناع تحصيل الحاصل فهذا الغنى عن السبب ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود
الذهني بان يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للمهية مستغنيا عن الوسط سمي الجزء بين الثبوت
وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي سمي غنيا عن السبب وهذا معنى قوله فباعتبار الذهن بين و
باعتبار الخارج غني وليس المراد الغنى عن السبب مط لاستحالته في الممكن بل عن السبب الجديد كما
اشرنا اليه فلوازم المهية تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج ايضا الى سبب مجدد حال تحقق
المهية لافضائه الى تحصيل الحاصل كما في الاجزاء فتحصل للجزء خواص ثلث الاولى تقدمه في الذهن
والخارج الثانية الاستغناء عن الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت
واحدة هي الاولى متعاكسة اي كل ما هو جزء للكل فهو متقدم عليه وكل ما هو متقدم على
الكل فهو جزء له فيكون خاصة مساوية مطلقة وههنا اشكال قوي قديم وفي دفعه وهو
انه ان اريد بالخاصة الاولى التقدم بحسب الوجودين جميعا وهو الظ على ما صرح به الامام فالجزء
الذهني كالجنس لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي وان اريد ان الجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني
والخارجي في الخارجي فالعلة الفاعلية مثلا متقدمة وليست بجزء واختلفوا في التفصي عنه فذهب
شارح المقاصد الى ان ما يعرض له الجزئية متقدم في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا ومتقدم
في الخارج باعتبار كونه مادة وتصرف فيه المحقق الدواني فذهب الى ان الجزء هو الماخوذ مادة
لا جنسا او فصلا وهي متقدمة في الوجودين وان المادة العقلية الصرفة كما في البسائط ليست
بجزء حقيقة اذ لا تركيب هناك حقيقة ولا يخفى ما فيهما وذهب المحقق الشريف الى ان الخاصة
الاولى هي تقدم الجزء مع كونه محمولا فباعتبار الحمل لم يوجد في الاجزاء الخارجية والعلة وباعتبار
التقدم لم يوجد في اللوازم البينة فاختصت بالذاتي على الاطلاق فهو يجعل هذه الخاصة
خاصة للاجزاء المحمولة لا مط تأمل وانما وقع الاشتباه في هذه الخاصة لانهم في بيان الخاصة المطلقة
للذاتي اشاروا الى ان التقدم مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة المطلقة
للذاتي هي التقدم على المهية في الوجودين وكذا في العدمين ولم يريدوا ان الذاتي يتقدم
على المهية في الوجود الخارجي اذ لا تغاير في الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا ان الجزء ان كان ذهنيا
وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي

فقد تقرر

فقد تعرضوا للبيان تقدم الجزء مط مع انهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال ولنا ان نقول
انهم عدوا كون الشيء متقدما على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مط ولا انتقاض
بالعلة الفاعلية هذا كلامه ولا يخفى بعده وذهب الشارح القديم الى ان المراد بتقدم الجزء على
الكل تقوم الكل به لا منه فلا ينتقض بالعلة الفاعلية ورد بانه لا معنى لكونه جزءا الا ان يتقوم
المركب به فلو كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزءا مع انه معلل به وذهب الشارح
القوشجي الى ان المراد ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين ان كان بينهما مغايرة في الوجودين
فان كانت المغايرة بحسب الوجودين معا كما في البيت يتقدم فيهما معا وان كان في الذهن فقط كما
في المركب العقلي يتقدم فيه فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل لتقدم
عليه هذا ولا يخفى التكلف فيه وذهب سيد المدققين الى انه لا منافاة بين الاتحاد في الوجود
الخارجي وبين التقدم فانه راجع الى الاحقية في الوجود وهو لا ينافي اتحاد المتقدم والمتاخر
ذاتا لجواز ان تكون نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء احق من نسبته اليه من حيث هو كل وقد يؤيد
ذلك بما تكرر في كلام الشفا من تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية
تقدم البسيط على المركب وذلك لابتنائه على ذلك لكون الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود
مع الطبيعة بشرط شيء فليتدبر في هذه جملة ما قالوا في هذا المقام واقول التحقيق ان تقدم جزء
المهية عليها تقدم بالمهية وهو الذي تقدم انه قسم سادس وسابع من اقسام السبق لا تقدم
بالوجود فلا ينافي الاتحاد معها بالوجود فاجزاء المهية متقدمة عليها بالمهية سواء كانت المهية
موجودة في الذهن او في الخارج فالتقدم بالمهية في الوجودين هي الخاصة المطلقة للاجزاء
فان كل جزء فهو متقدم بالمهية على الكل في الوجودين وكل متقدم بالمهية على الكل في الوجودين
فهو جزء له فليتفطن واثنتان هما الثانية والثالثة اعم من جزء المهية لان كل ما هو جزء للمهية
فهو مستغن عن الوسط في الاثبات وعن الواسطة في الثبوت وليس كلما هو مستغن عن الوسط
بجزء للمهية لصدقه على اللوازم البينة وكذا ليس كلما هو مستغن عن الواسطة في ثبوته للمهية
بجزء لها لصدقه على لوازم المهية مط سواء كانت بينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة
كتساوي زوايا المثلث لقائمتين له فهاتان الخاصتان اضافيتان وليستا بمطلقتين ومنها انه
لا بد في المركب الحقيقي وهو ما يكون له حقيقة واحدة وحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة
اعتبارية كالعشرة والعسكر ومعيار الوحدة الحقيقية ان يختص المتصف بها بلوازم وآثار لا يكون
عين مجموع آثار الاجزاء ولوازمها كالياقوت واحد لا كعشرة يواقيت من حاجة لبعض الاجزاء الى بعض
والا امتنع ان يحصل منها حقيقة وحدة حقيقية بالضرورة كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان
ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء بان يكون كل جزء محتاجا الى الآخر باعتبار واحد والا
لزم الدور ومنها ان اجزاء المهية قد تكون خارجية وقد تكون ذهنية كما اشار اليه بقوله وهي قد

قد يتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود على حدة غير وجود الآخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على
بعض ولا على الكل وهذه هي الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء البيت وكا
السرير وقد يتميز في الذهن بان يكون كون كل واحد منها موجودا بوجود على حدة غير وجود الآخر مختصا
بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل تكون جملة الاجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد وهذه
هي الاجزاء العقلية المحمولة كاللون وقابض البصر للسواد واعلم انه ليس المراد من الجزء المحمول
ان يكون الجزء بما هو جزء محمولا على جزء آخر او على الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود مغاير
لوجود الجزء الآخر ولوجود الكل وقد مر ان معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود بل المراد ان ما هو جزء
يمكن ان يؤخذ باعتبار ما يصير بذلك الاعتبار محمولا فما هو جزء باعتبار هو اعتباره بشرط
لا محمول باعتبار آخر وهو اعتباره لا بشرط والمراد من لا بشرط وبشرط لا في الاجزاء المحمولة ليس القياس
الى اي شيء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان ينضاف اليه ويصير متحد الوجود به فالحيوان بشرط
لا بالقياس الى شيء من الفصول هو الجزء والمادة العقلية ولا بشرط شيء منها هو الجنس
المحمول على النوع والفصل وكذا الناطق بشرط لا بالقياس الى الحيوان هو الجزء والصورة العقلية
ولا بشرط بالقياس اليه هو الفصل والمحمول ومعنى كون التركيب في العقل لا في الخارج هو
ان تميز الاجزاء بعضها عن بعض وعن الكل انما هو في العقل لكون كل منها موجودا بوجود
على حدة لا في الخارج لاتحادها بالوجود فيه فمعنى كون السواد مثلا بسيطا في الخارج ومركبا
في العقل هو ان جزئيه اعني اللونية وقابضية البصر غير متمايزين في الوجود الخارجي ومتمايزان في
الوجود العقلي بمعنى ان العقل اذا نظر الى مهية السواد يجدها ملتئمة من جزئين ومتقومة منهما مع
قطع النظر عن كونها موجودة ام لا فظهر ان هناك تركيبا حقيقيا من الاجزاء الا ان التميز بين
الاجزاء ليس في الخارج بل في العقل فما زعمه المحقق الدواني من انه لا تركيب هناك حقيقة مخالف
للتحقيق وهذا منه عجيب مع ذهابه الى ان تقرر المهية متقدم على تقرر الوجود كما مر سابقا
ثم ان المحقق الشريف ذكر ان في التركيب العقلي من الاجزاء المحمولة اشكالا تحيرت فيه الاوهام و
اختلفت آراء الاعلام فمنهم من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا
كالانسان قد حصل له معان كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية
والنطق مستتبعة لمعان اخر كالتحيز والحركة في الاقطار والادراك والمشي والتعجب فالماخوذ من
المتبوعات كالجوهر والجسم والنامي والحساس والمتحرك بالارادة والناطق هي الذاتيات و
الماخوذ من التوابع كالمتحيز والمتحرك في الاقطار والماشي والمتعجب هي العرضيات وزعم انه يبطل
بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة وفيه بحث لان
تلك المعاني المستتبعة ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متغايرة في الوجود
فلا يكون شيء منها محمولا مواطاة ولا المشتق منها ذاتيا لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على

نسبة

نسبة خارجة عن المركب والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجة عنه
فكذلك بالطريق الاولى وههنا اقوال اخر والضبط في تقريرها وتحريرها ان يقال ان الانسان مثلا
يصدق عليه مفهومات كالجوهر والجسم والحيوان والماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس
نسبة هذه المفهومات اليه على السوية بل منها ما هي خارجة عنه كالماشي واخواته ومنها ما ليس كذلك
كالجوهر واخواته وهذه المفهومات التي ليست بخارجة عنه لا شك انها امور متغايرة في الذهن
بحسب انفسها ووجوداتها فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صورا لشيء واحد
في حد ذاته او لاشياء متعددة المهية وعلى التقدير الثاني اما ان توجد تلك المهيات المتعددة
بوجودات مختلفة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها قد ذهب الى كل منها
طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشيء واحد لا تعدد في ذاته ووجوده بل هو امر
بسيط ذاتا ووجودا ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية ووجودا وان جعلها بعينه جعله فيه الثاني ان تكون
تلك الصور لامور مختلفة المهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا الثالث ان تكون تلك المهيات المختلفة موجودة
بوجودات متعددة فهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية ووجودا والاشكال
وارد على كل واحد من هذه الاقوال اما على الاخير فلامتناع الحمل بين الموجودات المتغايرة وان
فرض بينها اي ارتباط امكن واما على الثاني فلان هذا الوجود ان قام بكل واحد من تلك المهيات
لزم حلول شيء واحد بعينه في محال المتعددة وان قام بمجموعها لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه
وكلاهما محال واما القول الاول فشبهه ان الصور العقلية المتخالفة كيف يجوز ان تكون مطابقة
لامر بسيط في الخارج اذ مطابقة احدها له يمنع من مطابقة الاخرى وجوابه ان مجموع الصورتين
مطابق للبسيط لا كل منهما واستحال مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد انما هي في الصورة
المحسوسة كالمنقوشة على الجدار او الموجودة في الخيال واما الصورة التي ينتزعها العقل من الجزئيات
بحسب استعدادات وشروط يحصل بكثرة مشاهدة النفس للجزئيات وقلتها وتنبهها لمشاركات
ومباينات بينها فلا استحالة فيها وهذا هو القول المنصور وعليه المحققون الى هنا محصل
كلام الشريف وانت خبير بان هذا القول الاخير راجع الى نفي التركيب حقيقة كما هو ذهب اليه
المحقق الدواني ولا يخفى التعسف فيه ويبعد ان يكون مختار المحققين واما ما اخترناه فهو
القول الثاني من هذه الاقوال ولا يرد عليه ما اورده اذ الوجود لا قيام له بالمهية اذ القيام
هو وجود شيء في شيء ولا وجود للوجود بل الوجود هو كون المهية لا امر قائم بها وليس ايضا
تخصص الوجود بمجرد الاضافة الى المهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك بلا روية كما
جميع ذلك فلا استبعاد في ان يكون كون واحد كونا لامور متكثرة متحدة بهذا الكون الواحد

ولا يلزم ايضا وجود الكل بدون وجود الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم العجب ان المحقق الدواني
مع كونه منادياً بنفي التركيب حقيقة في غير موضع اختار ههنا القول الثاني حيث قال فان
قلت ما الذي تختاره من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان
بوجودين متغايرين ولا يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود
الكل ثم انه تفصى عما اورد على هذا القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء وقيام العرض الواحد
بامور متعددة بان طبيعة الجنس الماخوذ بشرط الفصل لا يغاير الفصل اصلا لا في الذهن
ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شيء اذا انضم اليه ما ينضم اليه فانما ينضم اليه من حيث انه
بعينه وبحصله لا من حيث انه امر آخر يحصل منهما ثالث كما صرح به الشيخ في الشفا فالوجود
انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان هذا ثم اراد الظاهر ان القول الذي ذكره المحقق
الشريف ولا ليس بواحد من هذه الاقوال الثلثة لانه حيث عنبر فيه حصول تلك المعاني
المستتبعة في الخارج كما هو المتبادر ويدل عليه ما ابتنى عليه الشق الاول من الترديد في البحث
عليه من لزوم كون مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يمكن ان يكون بواحد من القولين
الاولين وحيث قال لا معنى للتركيب فيه الا ذلك فلا يمكن كون تلك المعاني داخلة في ذلك
الشيء فلا يكون هو القول الثالث فاي مركب اشد تركيبا من المركب من الاجزاء الخارجية بل
الظاهر انه اراد ان تلك المعاني خارجة عنه الا انها لما كانت متبوعة ومقدمة على سائر المعاني
سموها بالذاتيات مجازا وح فلا وجه في رده للتعرض للشق الاول بل ينبغي حمله على ما جعله
الشق الثاني ثم ابطاله بما ابطله فهذا القول على ما رده قدس سره في رده اما داخل في
هذه الاقوال الثلثة وذلك بناء على الشق الاول واما خارج عنه لكنه غير معتبر حتى في
الاقوال وذلك بناء على الشق الثاني فلذلك حصر الاقوال في الثلثة فتدبر ثم ان الشارح
القوشجي استفاد مما ذكر في ابطال هذا القول وهو قوله قدس سره المشتق من جزء خارجي مشتمل
على نسبة خارجة والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له ان الاجزاء المحمولة لا تكون
مفهومات المشتقات ولقد اصاب في ذلك وما ذهب اليه المحقق الدواني من ان مفهوم المشتق
كالابيض لا يشتمل على النسبة بل هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسفيد ولا يدخل في
مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا وانه ليس بين الابيض والبياض مغايرة الا بالاعتبار
فاذا اخذ بشرط لا كان بياضا واذا اخذ لا بشرط كان ابيض كما ان طبيعة الجنس جنس ومادة
باعتبارين وقال وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما
بالذات تكلف ظاهر ويخالف لما صرح به الشيخ وان كان هو لا يبالي بذلك والسيد المحقق
ايضا يوافقه في ان المراد من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل ولكن
يخالفه في انه لا يجعله مفهوم المشتق بل هو عنده معنى آخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل

الذات والنسبة في التعبير لا في المعبر عنه هذا ومنها انه اذا اعتبر عروض العموم وعروض مضايفه يعني
الخصوص لاجزاء المهية وعدم عروضهما لها فقد تتباين اي لا يصدق بعضها على بعض وقد تتداخل
اي يتصادق فالمراد بالمتداخلة ما يكون بينهما تصادق في الجملة فيشتمل المتساوية والاعم والاخص
مطلقا ومن وجه ايضا كما صرح به شارح المقاصد وهذا بحسب الاحتمال واما بحسب ما يطابق الوجود
فاجزاء المهية الحقيقية اذا كانت متداخلة لا يكونان الا اعم واخص مطلقا كالحيوان والصاهل
للفرس او من وجه كالحيوان والناطق للانسان لتحقق النطق في الملائكة على ما هو المشهور وعند
الشيخ انه مبهم بمعنى آخر واما تركب المهية الحقيقية من الاجزاء المتساوية فغير متحقق وسياتي ابطاله
ايضا ومثاله من المهية الاعتبارية المركب من النامي والمغتذي وكذا من الحساس والمتحرك بالارادة
فهذه حال الاجزاء المتداخلة واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الآحاد واما متخالفة
محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة وكما في العدالة
المركبة من العفة والحكمة والشجاعة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة
وقد يقسم المتباينة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطاء فانه فايدة
مقرونة بالفاعل او الى القابل كالفطوسة لتقعير في الانف او الى الصورة كالافطس لانف فيه
تقعير او الى الغاية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة لما هو غاية لها وهو التزين بها والى ما يكون
للشيء مع اضافة الى المعلول كالخالق والرازق والى ما يكون للشيء مع الاضافة الى ما هو غير شيء
من علله او معلوله وباعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضرورة
الوجود والعدم للامكان او مختلفة من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية
للاولية وايضا اما حقيقية كما في العشرة من الآحاد او اضافية كما في الاقرب والابعد فانهما
مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى او ممتزجة منهما كما في السرير فانه مركب من الخشب ومن الترتيب
النسبي ومنها انه قد يؤخذ اي الاجزاء المتداخلة ولعله لهذا اخرها عن المتباينة مع كونها الاول
هو العكس كذا ذكره الشارح القوشجي موادا يعني يعتبر بشرط لا فيسمى موادا ان كانت ماخوذة من الاجناس
وصورا ان كانت ماخوذة من الفصول فذكر المواد فقط من سلوك طريقة الاكتفاء كذا ذكره المحقق
الدواني وقد تؤخذ محمولة وذلك اذا اعتبرت لا بشرط شيء وقد عرفت ذلك غير مرة فيعرض لها اي
للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية منحصرة فيهما لان الجزء المحمول اما ان يكون مشتركا بين المهية
وما يخالفها من المهيات اولا بل يكون مختصا بها وعلى الاول فاما ان يكون تمام المشترك بينهما وهو
المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما وهو مميز المهية في الجملة كالثاني مط وهذا اعني الذاتي
المميز مط هو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور في كتب المنطق وفي هذا الكلام اشارة الى اتحاد
الاجزاء الملحوظة موادا وصورا والماخوذة جنسا وفصلا بالذات وكون تغايرهما بالاعتبار
فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما تؤخذ من الاجزاء الخارجية فيما هو مركب خارجي

فالجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وسياتي عن قريب كلام متعلق بهذا وجعلاهما
اي الجنس والفصل واحد لاتحادهما في الوجود والا امتنع الحمل وكون المجعول هو الماهية باعتبار الوجود
كامر والجنس كالمادة في ان المركب حاصل معهما بالقوة وهو معلول للفصل والفصل كالصورة
في ان المركب حاصل معهما بالفعل وهو علة للجنس وهذا اشارة الى الحاجة التي يجب تحققها بينهما
لصحة تركب ماهية واحدة وحدة حقيقية منهما وبيان ذلك على ما حققه المحقق الشريف و
غيره ان الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كان امرا مبهما مترددا بين اشياء
متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا
انضم اليه الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحد من تلك
الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني
الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته
له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل
علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا مع الفصل وكذا توهم كونه علة لوجوده
في الخارج والا لتغايرا في الجعل والوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على
ان المراد بالفصل وهو احد الخمسة هو الذاتي الذي يفصل الشيء ويميزه عما يشاركه في جنس صرح
بذلك الشيخ في الشفا كما سياتي فلا شيء من الامرين المتساويين الذين يفرض تركيب ماهية منهما
بفصل لها بهذا المعنى فان قلت احد الامرين لازم وهو اختلال الحصر الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل
كما مر او تجويز تحقق الفصل فيما لا جنس له وذلك لان المراد من الفصل لو كان ما ذكرته كان الحصر
ممنوعا ولو كان اعم منه كان التجويز لازما قلت اذا عرفت وجوب الحاجة وتحققت انها غير معقولة
في الاجزاء العقلية الا بالوجه المذكور اضمحل عندك المنع المذكور وصح الحكمان بلا شبهة وكل فصل
تام اي فيما هو معتبر في الفصل وهو التحصيل والتميز كما اشرنا اليه وهو الفصل القريب لا محالة
لكون التعبير مرادف بتمام التحصيل والتميز كما لا يخفى فهو واحد اي لا يمكن تحقق فصلين قريبين
لماهية واحدة وذلك لان التحصيل والتميز قد تما باحدهما فيستغني الآخر عنه لا محالة نعم ربما لا يكون
ماهية الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيدل عليه باقرب عوارضها ويوضع مكانه
ويطلق عليه الفصل تسامحا كالناطق فانه وضع مكان الفصل الحقيقي للانسان لانه اقرب اليه
من باقي عوارضه كالمتعجب والضاحك فاذا اشتبه الحال في تقدم احد العارضين على الآخر
يوضعان معا مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة بالقياس الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ التحقق
عدم ظهور تقدم احدهما على الآخر ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى
كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فيكون بينهما اما عموم من وجه وهو ظ
او مطلق ويكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا

لو يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويكون كل منهما عرضيا لما الآخر ذاتي له
من الانواع التي بازاء الماهية والا لم يكونا او احدهما تمام الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك انه لو
كان لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة لكان لكل واحد منهما فصل محصل فيتحصل به كل منهما
نوعا على حدة وذلك ضروري بعد تصورات الاطراف على وجهها فيلزم ان يكونا ماهيتين لا ماهية
واحدة ولعل التصريح بما اخذ ذلك الامتناع والاشارة الى ظهوره قيده بقوله لماهية واحدة
مع ظهور كون المراد ذلك فلا تركيب عقلي الا منهما معا اي لا بد في كل مركب من الاجزاء العقلية
من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان يكون اجزاؤه منحصرة في احدى القبيلتين وذلك لانه
لما ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له ثبت امتناع انحصار الاجزاء في الفصول ولما ثبت انه لا وجود لجنسين
الا ويكون احدهما جزء للآخر ثبت امتناع الانحصار في الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب
من تحقق امرين لا يكون احدهما جزء للآخر بالضرورة ويجب تناهيهما علل ذلك بلزوم التسلسل
لكون الفصول عللا والاجناس معلولات واورد عليه بانه لا ترتب هناك لا بين الاجناس
فقط ولا بين الفصول فقط حيث لا علية بين آحاد كل واحد من القبيلتين ولا ترتب ايضا بين
الاجناس والفصول اذ معنى الترتب الذي دل البرهان على استحالته ان يكون كل واحد من
السلسلة معلولا لسابقه وعلة للاحقه وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس شيء من الاجناس بعلة
ولا شيء من الفصول بمعلول فقيل يمكن ان يراد بالتسلسل ههنا ترتب الاجناس سلسلة من
العلل والمعلولات ولعدم جريان ذلك في الفصول اذ ليس الفصل العالي جزء للفصل السافل
يتمسك فيها بوجوب كون الفصل التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس واحدا فحيث كانت الاجناس
متناهية كانت الفصول متناهية فاورد على الوجهين انه انما يتم شيء منهما لو كانت الاجزاء المحمولة
متغايرة بحسب الوجود والا فلا علية ولا تقدم بحسب الخارج فالوجه في تعليل هذا الحكم التمسك
بلزوم امتناع تعقل كنه الماهيات مع كون الكلام في الماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه لا محالة كذا في
الحواشي الشريفية واقول كلام الشيخ في الهيات الشفا صريح في ان كل ما له ترتب بالعموم والخصوص
يمتنع عدم تناهيه حيث قال في تناهي الصور ان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثرة يقع فيها
على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي قد علم
تناهيه فليتدبر وقد يكون منهما اي من الجنس والفصل عقلي وطبعي ومنطقي كجنسيهما اي كما ان
ما هو جنس لهما يعني الكلي كذلك كما عرفت ويمكن ان يكون المراد كما قال الشارح القديم وفصله
المحقق الشريف ان مفهوم الكلي الذي جنس لما بل للخمسة يعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك
معروض هو مفهوم الكلي مط ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق
بالنسبة الى مفهومات الكليات الخمس ويسمى كليا منطقيا ومركب من العارض والمعروض ويسمى كليا
عقليا والفرق بينه وبين الاول هو ان مفهوم الكلي في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع

كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومات الجنس وفي الاول مفهوم الكلي
عارض لطبايع غير محصورة وهذا العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا
والمجموع المركب منهما كليا عقليا بل هذا اولى لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق
عليهما وهو المناسب لقوله لجنسهما بخلاف الاول كما لا يخفى وايضا فيه دقة وغرابة دون الاول
مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن مطابقة للممثل كما لا يخفى ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات
اما الجنس فلانه قد يكون لمهية واحدة اجناس متعددة بعضها جزء بعض فما هو جزء يكون اعم
ما هو جزء منه وفوقه فالجنس العالي ما يكون جزء لجنس آخر ولا يكون جنس آخر جزء له والجنس السافل
ما يكون جنس آخر جزء له ولا يكون هو جزء الجنس الاخر والجنس المتوسط ما يكون جزء لجنس آخر وجنس آخر
ايضا جزء له واما الفصل فليس الترتيب فيه كالترتيب في الاجناس اذ لا يكون فصل جزء لفصل
آخر بل الترتيب فيه يتحقق بما اشار اليه بقوله وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس
العالي يسمى عاليا والسافل سافلا والمتوسط متوسطا فالترتيب في الفصول تابع للترتيب في الاجناس
وكذا الافراد الذي هو مقابل للترتيب يكون في الفصل تابعا للافراد في الجنس ولهذا اكتفى بذكر
افراد الجنس فقال ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته فانه يظهر منه قياسا على
ما ذكر في الترتيب ان الفصل المفرد ما هو فصل للجنس المفرد وهما اي الجنس والفصل اضافيان
اي مقول كل منهما بالاضافة الى شيء آخر فان الجنس جنس بالقياس الى النوع وكذا الفصل فصل
بالقياس اليه وقد يجتمعان في شيء واحد فيكون جنسا وفصلا معا وذلك الشيء كالحساس
فانه جنس للسميع والبصير وفصل للحيوان مع التقابل اي مع كون كل منهما مقابلا للآخر فان الجنس
مقول في جواب ما هو والفصل لا بد ان لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن ذلك الاجتماع ليس من
جهة واحدة وبالقياس الى شيء واحد بل من جهتين وبالقياس الى شيئين فان جنسية الحساس انما
هي بالقياس الى السميع مثلا وفصليته بالقياس الى الحيوان ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل
بان يكون جنسا له والا لكان مقوما له وجزء منه فلا يكون الفصل محصلا للجنس قال المحقق الشريف
وقد يق جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين المهية ونوع آخر تحقيقا لاشتراكه
وجنسيته فان كان تمام المشترك بين المهية وذلك النوع كان جنسا للمهية وان كان بعضا من
تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل والا
لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الآخر وايضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل
لزم اعتبار جزء واحد في المهية مرتين وانه باطل قطعا وبذلك يظهر صحة ما ذكره من ان الجنس لا
يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة انتهى واعلم ان هذا وامثاله امور واضحة جدا فلا ينبغي
المناقشة فيما يذكر في مثل هذا المقام واذا نسبا اي الجنس والفصل الى ما يضافان اليه اي النوع
كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا اي للنوع وانت خبير بان هذا مختص بالفصل القريب

بخلاف اعمية الجنس فانها شاملة للقريب والبعيد كذا في الحواشي الشريفية واجاب عنه الشيخ القوشجي بانه
انما اعتبر في الفصل التميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للمهية انما هو في الحقيقة فصل لما هو
فصل قريب له من اجناسها وانما يق له فصل للمهية باعتبار انه فصل لجنسها وهو بعيد لان فصل
الجنس لا شك انه جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد اما ان يكون جنسا حقيقة او فصلا
حقيقة على ما قيل واقول بل التحقيق ان كل فصل للمهية فهو مساو لها من حيث هو مميز لها وان كان
اعم منها لا من هذه الحيثية فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه حيوان لا من حيث
انه انسان فهو يساوي الانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم منه من حيث هو انسان فليتدبر
مباحث متعلقة بهذه المسئلة الاول قد اشرنا فيما مر الى ان المشهور ان الاجزاء العقلية
فيما هو مركب خارجي مأخوذة من الاجزاء الخارجية بمعنى ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل
مأخوذ من الصورة وزعم صاحب المحاكمات وتبعه المحقق الشريف ان المشهور باطل لان
تركب المهية من الاجزاء الخارجية والمحمولة معا ممتنع والا لزم ان يكون لمهية واحدة حقيقتان
مختلفتان بيان ذلك انه لو جاز ذلك فلا شك انه اذا حصلت الاجزاء المحمولة في العقل حصلت
فيه مهية المركب فلو كان له اجزاء خارجية ايضا وحصلت تلك الاجزاء في العقل حصلت فيه
مهية المركب اذ كانت المهية حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول المهية في العقل الا حصول جميع اجزائها
فيه وقد مر سابقا تصريح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التعريف بمجموع الاجزاء الخارجية تحديد
تام حيث لم يبق جزء آخر فنقول ان لم يشتمل تلك الاجزاء المحمولة على الاجزاء الخارجية لم تحصل
منها صورة مطابقة لمهية المركب وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زايد على ما هو اجزاء
خارجية للمركب كانت الاجزاء الخارجية بعينها هي الاجزاء العقلية فلا يكون احدهما محمولة
والاخرى غير محمولة وان اشتملت عليه كانت المهية الملتئمة من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى
غير الملتئمة عن الاجزاء الخارجية فيكون لشيء واحد مهيتان مختلفتان لا يق انا نختار انها لا
تشتمل على امر زايد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة مشتقات والخارجية
مباديها لانا نقول ما اشتمل عليه المشتق دون المبدء من النسبة لا يصح ان يكون معتبرا في
الجزئية ضرورة كون النسبة خارجية عنه فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا في الجزئية لا
شتملت المحمولة على امر زايد هذا خلاصة ما تمسكا به في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية
وخارجية معا وانت خبير بضعف هذا التمسك فانك قد عرفت ان الجزء المحمول بما هو جزء
محمول ليس بجزء حقيقة لامتناع الحمل فيما هو جزء حقيقة بل هو جزء للحد وحد الشيء ليس مهيته بل
الدال على مهيته فالاجزاء المحمولة مشتملة على امر زايد بالاعتبار هو اعتبارها لا بشرط وهو داخل
في الحد خارج عن المهية وغير مشتملة على امر زايد بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية في
المركب الخارجي فالحيوان مثلا مركب من الاجزاء المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة التي هي الاجزاء

الحقيقية له اما في الخارج وهي المادة والصورة الخارجيتان واما في العقل فقط وهي المادة والصورة العقليتان وكل مركب من الاجزاء الخارجية اعني المادة والصورة الخارجيتين سواء كانت مادة اولى او ثانية مركب من الاجزاء المحمولة اذ ليس المراد من الاجزاء المحمولة الا تلك ماخوذة لا بشرط ففي السرير مثلا الخشب جزء مادي والهيئة جزء صوري فاذا اخذ الا بشرط وقيل الخشب في هيئة مخصوصة يحصل حد السرير المؤلف من جنسه وهو الخشب الماخوذ لا بشرط وفصله وهو الهيئة المخصوصة الماخوذة كذلك ولا يشتمل على امر زايد على ما هو معتبر في تقوم حقيقة السرير سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد وخارج عن المحدود ولا يلزم من ذلك ان يكون الحاصل في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير ولا ان يكون للسرير حقيقتان مختلفتان هذا **المبحث الثاني** قد مر ان الاجزاء الخارجية موجودة في الخارج بوجودات متعددة ولذلك امتنع الحمل فيما بينها بخلاف الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج بوجود واحد ولذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين في الخارج والجنس والفصل بوجود واحد وهذا هو المشهور وما اطبق عليه الجمهور وقد خالف في ذلك السيد المدقق فزعم ان المادة والصورة ايضا موجودتان بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على قسمين احدهما التركيب الانضمامي وهو ان ينضم شيء الى شيء آخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى تكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات وتركيب البخار من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان يصير الشيء عين شيء آخر ومتحدا معه ويكون لكليهما في المركب منهما ذات واحدة في الخارج هي عين كل منهما وعين المركب منهما كصيرورة زيد كاتبا وهما ذات واحدة في الخارج ومعنى التركيب فيه ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه او الى انهما قد يكونان امرا واحدا ثم قد ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث هو عين الآخر كالجسم والنامي فانهما امر واحد هو الشجر ثم اذا قطع انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث هو الجسم وتركيب الجسم من الهيولى والصورة من هذا القسم قال ولتحصل البيان بخصوصه الهيولى الثانية مع صورتها ليقاس عليه ساير الهيوليات مع صورها فنقول ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكان ذلك الجزء بعينه نارا وياقوتا اما الاول فظاهر واما الثاني فلكون حلول الصورة الياقوتية في مادتها باسرها بناء على ما اطبقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفي في الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية فاذن تركيب المواليد من الاجزاء العنصرية ومن صورها ليس من قبيل القسم الاول بل العناصر ينقلب غذاء والغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة وهكذا شيئا فشيئا

الحال ينقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل مع اللاحق حتى يكون فيه كثرة بالفعل نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب آثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار آخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار آخر واستعضد ذلك بما ذكره الشيخ في بعض كتبه من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى وبامثال ذلك من غيره مما يدل على ان الهيولى ليست بحسب وجودها الا بالقوة وبانه لو كان تركب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين فيه بالفعل لم يصح تعريف الصورة بانها مهية الجسم لكن الشيخ عرفها بذلك حيث قال في طبيعيات الشفا وصورته اي صورة الجسم هي مهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لمهيته واما اذا كان تركب الجسم منهما على ما ذكرنا من كونهما ذاتا واحدة صح تعريفها به لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان للعقل ان ينتزع منه امرا مبهما متصادقا عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر واستدل عليه ايضا بانه لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم في الخارج لامتنع صدق المادة عليه باي اعتبار اخذ لما نقل عن بعض المحققين من ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى المركب فان المتغايرين في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال ان احدهما هو الآخر بالبديهة لكن المادة يحمل على المركب اذا اخذت بوجه يصير به جنسا فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك اجاب بان العلية المذكورة ليست من حيث انهما واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا يتعمل العقل يحكم بعلية بعضها لبعض ولا يجري في ذلك كالطبيب المعالج لنفسه وكالمهية المقتضية لعوارضها المحمولة مواطاة عليها فان قلت ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان تكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك ضرورة اشتماله على اجزاء مختلفة الحقايق كالعظم واللحم وغير ذلك فكيف يكون امرا واحدا لا كثرة فيه بالفعل اجاب بارتكاب ان لحم الفرس مثلا ليس موجودا واحدا على حدة بل هو بعض تحليلي من موجود واحد وكذا ساير اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت متحدة الحقيقة وفي الفرس مختلفتها كما ان الاجزاء التحليلية المفرزة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة الكيفية انواع مختلفة وكذا في الكرة الواحدة كفلك الثوابت اذ بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الحقايق واستشهد بقول بهمنيار في التحصيل من ان اجزاء الحيوانات والنباتات بالقوة لان كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت فكيف نقول في الانسان المركب من البدن والنفس وهي جوهر مجرد وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد اجاب بمنع لزوم ذلك اذ ليس هناك مادي بالفعل ومجرد بالفعل ليلزم من صيرورتهما متحدا ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي يحلله العقل باعتبار بعض آثاره كقبول الابعاد والنمو والحس التي يقتضي تلبسها الا ان يكون له مقدار وحيز

ووضع الجوهر قابل للابعاد نام حساس هو البدن المادي وباعتبار بعض آخر منها كادراك الكليات التي لا يقتضي تلبسه لان يكون له المقدار والحيز والوضع الى جوهر مدرك للكليات هو النفس الناطقة المجردة وكما جاز ان ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض صفاته دون بعض كان مات الفرس ويبقى فيه المقدار والشكل دون النمو والحس كذلك جاز ان ينقلب الانسان الى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والتحيز ويبقى ادراك الكليات وح يخرج ذلك المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك هذا خلاصة ما تمسك به في هذه الدعوى وذب عنها قد لخصناه غاية التلخيص وقررناه نهاية التقرير ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد اما اولا فلان ما صوره من معنى التركيب الاتحادي ليس من تركيب اصلا اذ لا يتوهم احد بين الزيد والكاتب تركيبا الا في اللفظ بل التركيب هناك انما هو بين زيد والكتابة وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين متصادقين اذ التركيب لا يكون الا من الاجزاء ولا تصادق بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر مرارا واما ثانيا فلان كون حلول صور المواليد في موادها سريانيا لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء العناصر بانفراده فان مادتها ليست الا مجموع العناصر من حيث هو مجموع فالسريان فيها لا يقتضي سوى الحلول في كل جزء مجموع لا مط وسيأتي فيه كلام في مبحث المزاج واما ثالثا فلان الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء الصورة كصورة الغذاء مع اللاحقة كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا ووجوب بقاء المادة مع فساد الصورة دليل قاطع على مغايرتهما للقطع بامتناع اتحاد ما مضى مع ما بقي واما رابعا فلان معنى كون الهيولى والصورة واحدة بالذات متعددة بالمعنى على ما نقل من الشيخ هو انهما ليسا بجزئين متباينين في الوضع لا اتحادهما حقيقة كيف ولو كان كذلك لصح حمل احدهما على الآخر وكون الهيولى بالقوة لا يدل على اتحادها مع الصورة بل الامر بخلاف ذلك واما خامسا فلان الحمل بين المادة الصائرة جنسا باعتبار وبين المركب ليس بسبب الربط الذي في ما نقل عن بعض المحققين بل بسبب انها تصير بعد اعتبارها جنسا متحدة مع المركب كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يمكن بالضرورة الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة الكثرة كما في الطبيب المعالج لنفسه لا مط واما سابعا فلان القول باتحاد اعضاء الحيوان مع ما فيه يستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم كون العظم لحما والرجل راسا الى غير ذلك واما حديث اجزاء الكيفية الواحدة والكرة الواحدة فنيتا والمشهور ان كل ما فيه وحدة ... انما الكثرة فيه بالقوة لكن المراد ان ما فيه وحدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه كانت الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه لا مط فهذه جملة من المفاسد وتركنا كثيرا منها **البحث الثالث** هل يجوز تركب ماهية من امرين متساويين او امور متساوية ام لا القدماء على الامتناع وبنوا عليه المشهور

كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس وان ما لا جنس له لا فصل له وان الجنس العالي ليس له فصل مقوم الى غير ذلك وجمهور المتاخرين على الجواز والمشهور من ادلة المانعين وجهان الاول وجوب تحقق الحاجة بين اجزاء الماهية والمساواة مانعة منها لعدم الاولوية وامتناع الدور ورد بمنعها في الاجزاء العقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا دور مع اختلاف الجهة وايضا لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فيجوز اختصاص البعض بالاولوية والجواب عن الاول هو ان تركب الماهية من الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة التقرر المتقدمة على مرتبة الوجود وهي متمايزة فيها فلا بد من الحاجة وعن الثاني والثالث ان الحاجة في مرتبة التقرر غير متصورة الا بالتعين والابهام وهما غير متصورين مع التساوي في الصدق الثاني ان كل ماهية اما جوهر او عرض وعلى الاول يكون الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احدى المقولات العرضية التسع او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من المتساويين ولو فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر مثلا نقول كل منهما اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه اما ان يكون جوهرا مط فيلزم تركب الجوهر من نفسه او مخصوصا والمطلوب جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء لنفسه وهكذا في سائر المقولات وهو ضعيف لمنع انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما ادعوا انحصار الاجناس العالية في احديهما مع امكان وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة تحتها وقد صرحوا بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما جوهر او عرض ثم ان اراد مفهومي الجوهر والعرض فمسلم ان اراد ما يصدقان عليه لكن لا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم كون الشيء جوهرا لنفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم من الصدق ذلك لجواز ان يكون عرضا ولا ينافيه تسليم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يمكن كون شيء من الاجناس جنسا لجميع ما يصدق عليه كما لا يخفى وايضا ينتقض هذا الدليل بتركب الماهية من الاجزاء المحمولة مط اذ يمكن ان يقال لو تركب الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما انسانا او لا انسانا آه كما سيأتي في بحث الجوهر ومستند المتاخرين ضعف ادلة القدماء وقد عرفت وجه الدفع عن الاول فهو المعول واعلم ان الشيخ ذكر في الشفا ان الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم وظاهر ابتناء ذلك على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين على ما قيل وقال في الاشارات واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة الكلية بالقياس

اليها قولا في جواب ما هو ولا شك انه يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال
وهذا هو المسمى بالفصل ثم رسمه بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسم
به في الشفا ولما كان كلام الاشارات موهما لتجويز تركب الماهية من امرين متساويين كما ترى حاول
المص قدس سره في شرحه لتوجيهه فقال والفصل قد يكون خاصة للجنس كالحساس للنامي مثلا
فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة
مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم نوعا بذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل
اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه
في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه
في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وقد ذهب الفاضل
الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما
مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح
لتميز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الاعم الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات
الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين وليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك
غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن هذه التمحلات انتهى كلامه
اعلى الله مقامه ولعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن
الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود
فلا فرق والجواب عنه ما اشرنا اليه من ان كل فصل لماهية يجب ان يساويها من حيث يميزها وان
كان اعم منها لا من هذه الحيثية فالناطق لو كان مميزا للانسان عن المشاركات في الوجود لوجب
ان يختص به فيما بين مشاركاته في الوجود وليس كذلك كما هو المفروض فيجب ان يكون مميزا له عن المشاركات
في الجنس لا في الوجود فانه يختص به فيما بين مشاركاته في الجنس فليتدبر المسئلة السادسة في الكلام
في تشخص الماهية اعلم ان الماهية النوعية من حيث هي هي بنفس تصورها غير مانعة من الشركة والتشخص منها
نفس تصوره مانعة منها فلا بد فيه من امر زائد وهو ما به يمنع تصوره عن الشركة وهو المراد من التشخص
وليس هو شيئا من العوارض المشخصة التي يقع بها التشخص وسيأتي الكلام فيها اذ ليس شيء منها
داخلا في قوام الشخص من حيث هو شخص بل هي عوارض خارجة من الشخص متوقف عروضها على صيرورة
الشخص شخصا لا محالة وايضا ليس شيء منها مما يمتنع الشركة فيه الا باعتبار شيء هو المراد من التشخص
والكلام انما هو فيه فلا بد ان يكون هو شيئا ليس له ماهية كلية كالوجود وهو متحد في الخارج مع الماهية
وزايد عليها في الذهن كالوجود على ما حققنا من مذهب الحكماء بل الاشبه انه عين الوجود الخاص
كما صرح به الفارابي في تعليقاته فهو نفس الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زايد
على الوجود لانه متأخر بالطبع عنه فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع

الشركة اي لم يكن بحيث يمنع تصوره من وقوع الشركة فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون
العكس بناء على وجود الطبايع عند من يقول به وانت خبير بانه لو ثبت عدم انعكاس هذا الاستلزام
لتم هذا الدليل على الزيادة ولا حاجة الى اخذ التأخر بالطبع ليرد انه انما يلزم لو كان ذلك الاستلزام
على وجه السببية وهو ممنوع لكنه غير ثابت بل هو ممنوع بالضرورة وليس مراد من يقول بوجود
الطبايع ذلك كما عرفت واما ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا سيد المدققين من ان التشخص
انما هو بنحو الادراك فلو ادرك الماهية بالاحساس مثلا كان المدرك شخصا وجزئيا وان ادركت بال
عقل كان كليا وليس هناك تفاوت في نفس المدرك بل في نحوي الادراك فقط لا بامر ليس له ماهية
كلية ينضم الى الماهية الكلية نسبته اليها نسبة الفصل الى الجنس زعما ان ذلك هو مناط التشنيع
على الحكماء في عدم شمول علمه تعالى للجزئيات المادية وان ذلك اي اشتمال التشخص على امر ليس له ماهية
كلية غير مطابق لاصول القوم حيث حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال في التعليم الاول
لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فبعيد عن التحقيق كيف ويلزم على هذا ان لا يكون
الماهية الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه متشخصا فيه الى غير ذلك ولا ينفع انكار ذلك
في دفع التشنيع عن الحكماء اذ الوجود عندهم ليس له ماهية كلية كما عرفت بل تحقيق مذهبهم في علم
الباري شيء آخر سيأتي ان شاء الله تعالى وكون التشخص مما ليس له ماهية كلية لا ينافي حصر الممكنات في المقولات
كما لا ينافي كون الوجود كذلك ذلك اذ تشخص كل مقولة من جنس تلك المقولة في الخارج ومغاير لها
في الذهن كما في الوجود على ان المراد ان كل ما يذكر لا بد ان يصدق عليه واحد من المقولات لا ان
يكون جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول وهو باطل قطعا هذا وهذا الذي ذكرنا اعني كون
التشخص متحدا مع الماهية في الخارج وزايدا عليها في الذهن هو معنى اعتباريته على ما قالوا والتشخص
من الامور الاعتبارية والمشهور في بيان اعتباريته وجهان الاول انه لو كان موجودا لكان له تشخص
وينقل الكلام اليه ويتسلسل وهو ضعيف اذ لا يلزم ان يكون كل موجود له تشخص زايد على ذاته الا
اذا كان له ماهية كلية ولا يجب كليته كما في الواجب بل في الوجودات الخاصة مطلقا كما عرفت فيجوز ان يكون
امتياز افراد التشخص بذواتها ويكون تشاركها في مفهوم التشخص وهو كون الماهية بحيث لا يشاركها
شيء في العوارض كما سيأتي وذلك كما في الوجود وظاهر ان الكلام ليس في اعتبارية مفهوم التشخص كما
في الوجود الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع على تميزها فان
كان بهذا التشخص دار والا لتسلسل واورد عليه بمنع توقفه على تميز سابق كما في حصص الاجناس
بالنسبة الى الفصول وهو غير وارد لان الفصول ليست باعراض بالنسبة الى الحصص الجنسية بل علل
مقدمات لها بخلاف التشخصات بالنسبة الى الحصص النوعية فانها موضوعات لها ويجب تقدم الموضوع بالتميز
كما بالوجود واقوى ما تمسك به القائل بعينية التشخص هو انه جزء للشخص مثل زيد الذي لا شك في وجوده
في الخارج وليس مفهومه مفهوم الانسان مثلا وحده والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه

انه انسان فاذن هو الانسان مع شئ آخر نسميه التعين فيكون ذلك الشئ الآخر جزء زيد الموجود
في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج والجواب عنه ان جزء الموجود في الخارج انما يجب كونه
موجودا في الخارج اذا كان جزء خارجيا ولا نم كون التشخص كذلك بل هو جزء ذهني فان نسبة المهية
الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين شئ
منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن
كذلك المهية النوعية يحتمل هويات متعددة ولا يتعين لشئ منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان
في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي
بهوياتها لا بتشخصاتها وهذا هو المراد من كون التشخص اعتباريا اي ليس له وجود في الخارج على حدة
بل هو متحد الوجود مع المهية كما مر فان قلت فيلزم من ذلك كون وجود المهية ايضا اعتباريا بذلك
المعنى قلت لما كانت المهية النوعية متحصلة في ذاتها وليس ابهامها الا بحسب خصوصيات الهويات
لا بحسب المهية في ذاتها كان الوجود وجودا لها منسوبا اليها بالذات والى خصوص الهوية التي هي المراد
من التشخص منسوبا بالعرض وهذا بخلاف المهية الجنسية بالقياس الى الفصل فان الجنس والفصل
في البسائط كليهما اعتباريان والوجود المنسوب الى المهية البسيطة بالذات منسوب الى كل منهما
بالعرض وهذا الذي ذكرنا هو الفرق بين الاستدلال بين على الاستدلال لجزئية الطبيعة اعني المهية
لا بشرط شئ للشخص الموجود في الخارج على وجود الكلي في الخارج كما مر سابقا والاستدلال لجزئية
التشخص للشخص الموجود في الخارج على وجود التشخص حيث استقام الاول دون الثاني وظهر ايضا
ما ذكرنا فساد زعم المحقق الشريف حيث قال ومن ههنا اي ومن كون نسبة المهيات الى التشخصات
كنسبة الجنس الى الفصل وكون الاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها لا بتشخصاتها ظهر ان
لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص فمن قال بوجود
الطبايع ان اراد بان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزم
ان يكون الامر الواحد بالتشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة وان اراد ان في الخارج
موجودا اذا تصور وهو في ذاته اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر آنفا
من ان الموجود في الخارج متعين في حد ذاته فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة للكثيرين وان اراد ان
في الخارج موجودا اذا تصور وجرد من مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه
مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة
انتهى كلامه فليتدبر وقد يستدل بما يبتني على الاشتباه بين التشخص وبين ما به التشخص من العوارض
المشخصة وبين العدمي بمعنى كون الشئ امرا اعتباريا وبينه بمعنى كونه عدما لشئ ولما كان الخلط
فيه ظاهرا اعرضنا عن ذكره والجواب عنه فاذا نظر اليه اي الى تشخص من التشخصات من حيث هو امر
عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه اي في كونه امرا عقليا مميزا للمهية وهو المفهوم المشترك

بين

بين جميع التشخصات فلا بد ان يتميز التشخص المذكور عن غيره في هذا المفهوم بامر هو تشخص ايضا من التشخصات
لا محالة ويكون مشاركا لغيره في ذلك المفهوم فيحتاج الى تشخص آخر وهكذا ولكنه لا يتسلسل بل ينقطع
بانقطاع الاعتبار كما في سائر الاعتباريات على ما عرفت مرارا فالغرض من هذا الكلام هو دفع هذا
التسلسل المتوهم والتحقيق في الجواب كما عرفت هو ان مفهوم التشخص عرضي بالقياس الى ما تحته من
التشخصات لا ذاتي لها فلا يحتاج الى مميز غير نفس ذات كل واحد منها فلعل المصنف بنى الكلام على التسليم
فليتدبر هذا هو الكلام في التشخص واما ما به التشخص اي ما بسببه يتشخص المهية اي ما ينبغي ان ينضم
الى المهية حتى يحصل لها التشخص والامتياز عن الغير فقد يكون نفس المهية اي قد لا تحتاج المهية
الى امر ينضم اليها حتى يحصل لها التشخص بل قد تكون بنفس ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة الى القيام او
التعلق بالمادة كالمجردات العقلية فلا تتكثر اي فلا تكون تلك المهية متكثرة الافراد بل تكون منحصرة
في فرد هو هي التي قد قبلت الوجود بنفس ذاتها ويكون كون تلك المهية كلية باعتبارها مع قطع النظر
عن ذلك الوجود الذي قد قبلته فتكون كثرة الافراد فيها فرضية لا واقعية وذلك لان المعنى الواحد
لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور متكثرة مقترنة به ضرورة ان ما لم يتكثر لم يكن مقارنته سببا
للتكثر والامور المتكثرة ما لم يقترن بالشئ لم تكن موجبة لتكثره والمفروض ان المهية المذكورة غير مقارنة
للمادة التي هي مستندة الكثرة على الاطلاق كما سيأتي بيانه في الشق الثاني وقد يستند الى المادة اي
قد يكون المهية محتاجة في حصول التشخص الى انضمام امور متكثرة مستندة الى المادة لكونها مادية
محتاجة الى المادة في قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها تلك الامور المستندة الى المادة والمراد من
المادة ههنا ما يشمل الموضوع كما لا يخفى ولما كان كون تلك الامور المتكثرة متشخصة محتاجا على كونها
متشخصة لان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص كما سيأتي وصف المادة بقوله المتشخصة بالاعراض الحالة
فيها فيكون تشخص تلك الامور بالمادة وتشخص المادة بالاعراض الخاصة اي الغير المشتركة فيها وهي
الوضع والاين والزمان قال الشيخ في تعليقاته انما التشخص هو ان يكون للمتشخص معان لا يشاركه
فيها غيره وتلك المعاني هي الوضع والاين والزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد
والبياض وقال الشيخ في التعليقات الاحوال والذوات معان مشترك فيها والنسب انما تكون نسبة
معقولة او نسبة محسوسة والنسب المعقولة مشترك فيها والنسب المحسوسة تتحيز والا لم تكن محسوسة
وهي اما ان تكون مكانية او وضعية والمكانية مشترك فيها لان مكانا لا يخالف مكانا آخر في انه
مكان بل انما يخالفه في معنى آخر زائد على المكان وذلك المعنى هو الوضع والوضع مخالف لوضع آخر
بذاته لكن ما يتشخص بالوضع انما يتشخص به لمعنى زائد على الوضعية لان وضعا واحدا يصح ان يعرض
لامور كثيرة فاذن انما يتم التشخص به اذا لم يختلف الزمان فكل شئ ليس بزماني ولا وضع له لا يوجد له
اشخاص كثيرون كالعقول المفارقة انتهى فالمراد بالاعراض الخاصة اعني الغير المشتركة فيها ما لا يكون مشتركا
فيها في الواقع سواء كان عدم الاشتراك فيها لذاتها كما في الوضع او لامر زائد على ذاتها كما في المكان و

المتشخص بالوضع وأما الزمان فعدم الاشتراك فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق يعني
ان كل جزء من اجزاء الزمان غير مشترك فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان او متأخر عنه بالزمان لا مطلقا
لكن عدم الاشتراك فيه بهذا المعنى انما هو لذاته لا لامر زائد على ذاته وهذا هو معنى كون الزمان من جملة
المتشخصات فان قلت قد قال الشيخ في التعليقات متى هو الكون في الزمان والزمان الواحد يصح ان يكون
زمانا لعدة كثيرة بالحقيقة واما متى كل واحد منها خلاف متى الآخر فان كون كل واحد منها في ذلك الزمان
غير كون الآخر فيه والكون في الزمان غير نفس الزمان واذا بطل كون الواحد في الزمان لم يبطل كون الآخر فيه
انتهى ومثل ذلك قال في الاين فلم لا يجوز ان يكون المراد من الزمان المعدود من المعاني الغير المشترك
فيها هو متى ويكون عدم الاشتراك فيه على الاطلاق لا بالاضافة قلت كون متى كل واحد غير مشترك
فيه فرع على تشخص ذلك الواحد فلو كان تشخص ذلك الواحد بمتاه لزم الدور فظهر ان ما هو معدود
من المتشخصات هو نفس الزمان لا الكون في الزمان فان قلت قال الشيخان في تعليقاتهما الوضع يتشخص
بذاته وبالزمان فما معنى ذلك قلت معناه ما نقلناه من الشيخ من ان التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف
الزمان فالاوضاع المتحدة بالزمان يتشخص بالذات والمختلفة بالزمان يتشخص بالزمان لا بالذات
وليس لهما مدخل في تشخص الغير لكونهما مما يشترك فيه فان قلت فالمتشخص بالذات والذي ينتهي اليه
افادة التشخص بالآخرة هي الاعراض الخاصة فلم اسند المص تشخص الامور المتكثرة التي هي مادية التشخص
الى المادة ثم تشخص المادة الى تلك الاعراض ولم يسنده الى تلك الاعراض ابتداء قلت تلك الامور
لا بد من كونها متكثرة ايضا لا محالة كما لا بد من كونها متشخصة والتكثر ينتهي بالآخرة الى المادة القابلة
للتكثر بالذات فاسند تلك الامور من كلتا الجهتين اعني جهتي التكثر والتشخص الى المادة المتشخصة
بتلك الاعراض ليحصل المطلوبان معا ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين
المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر ان يفيد
الانحصار في فرد والظاهر ان هذا الحكم بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور في صورة الاستدلال
تنبيه عليه ومنهم من جعله استدلالا عليه فاعترض عليه بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما
بتقييد احدهما بالآخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة مثل الطائر الولود فلم لا يجوز ان يكون
تقييد الكلي بالكلي في بعض المراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك واجاب عنه المحقق الدواني بان
كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه باي اعتبار اخذ حتى على افراد نقيضه فانه ليس يخرج من
الافراد الفرضية فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الآخر وذلك يتضمن فرض اشتراك
المجموع مثلا الواخص الطائر الولود يتشخص فنقول يمكن فرض صدق الطائر على جميع افراد الولود وهذا
الفرض يتضمن فرض صدق الطائر الولود على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد
الطائر هذا وانما قيد الكلي بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحد الوجود مع التشخص ومقرونا
لا محالة بالتشخص ليس كذلك بل جميع الاعراض المشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود الاشخاص واما الكلي

للمطلق

المطلق فلا مجال لتوهم ارادته وقد يقال اراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي والمطلق وفائدة التقييد
التنبيه بيان علة الحكم وحاصله ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل في الحس ولا يحصل بانضمام معقول
الى معقول محسوس ضرورة ان المركب من المعقولين معقول وليس بمحسوس وعلى هذا فلا يرد عليه الاعتراض
المذكور فتدبر والتميز يغاير التشخص ولبيان المغايرة قال ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر بان
يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالآخر امتياز لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في الطائر
الولود فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالآخر اخص مما كان قبل التقييد بخلاف تشخص كل من
الشيئين بان يحصل بانضمام امرين غير متشخصين تشخص كل منهما فانه لا يجوز لما مر من ان تقييد الكلي بالكلي
لا يفيد الجزئية وفرق آخر وهو ان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك
وقد وجد في بعض نسخ المتن قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص
المندرج تحت غيره متميز والغرض بيان النسبة بين التشخص والتميز وهو العموم من وجه فان الاول
يتحقق بدون الثاني في التشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والثاني بدون الاول
في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم واعترض عليه
المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون
متميزا في نفسه عن مشاركة في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك
تشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتحقيق كما
قال المحقق الدواني ان المشهور في النسب بين الكليات وان كان اعتبار صدقها وكذبها في الواقع
سواء اتحد الاعتبار او لا لكن قد يلاحظ حالها بحسب الاعتبار وتحصل النسبة بينها بحسبه كما نحن فيه
ولا نظائر في كلام المص فيما سبق المسئلة السابعة في احوال الوحدة والكثرة وهما من لواحق
الماهية ولها احكام يتعلق بها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنها في مباحثها فمن احوال الوحدة انها مغايرة
للتشخص لا ان المص لما انتقل في الكلام من التشخص الى الوحدة نسب المغايرة الى التشخص فقال والتشخص
يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا يصدق عليها من حيث هي كلية انها واحدة بالوحدة
المطلقة ولا يصدق عليها من حيث هي كلية انها متشخصة وذلك ظاهر وهي اي الوحدة تغاير الوجود
لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اعني ما صدق عليه الكثير
اذا لوحظ من حيث هو كثير اعني من حيث هو مقيد بالكثرة وموصوف بها لا بان يكون الكثرة جزء للموضوع
بل بان يكون قيدا له خارجا يصدق عليه انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة
انه واحد وان صدق عليه من حيث جملته انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع
الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة
والوحدة والمنافاة يستلزم مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد وفيه نظر اذ لو اريد ان بين
الوحدة والكثرة منافاة بالذات فليس كذلك كما سيأتي ولو اريد ان بينهما منافاة في الجملة فعدم

يحقق المنافات في الجملة بين الكثرة والوجود كيف والوحدة المطلقة مساوقة للوجود على ما قال
وستار فراى تساوق الوحدة الوجود فكل ما هو واحد باعتبار موجود باعتبار وبالعكس فالكثرة
المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة كما ليست بواحدة ودعوى ان وصف الكثرة لا يابى عن اتصافها
بالوجود بخلاف وصف الوحدة غير مسموعة واما الاستدلال بان الوحدة الشخصية لو كانت نفس
الوجود الشخصي لكان تفريق الجسم البسيط الواحد اعداما له وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم
وبطلانه ضروري فالجواب عنه انه انما يلزم ذلك لولا وجود المادة فاما مع القول بها فالوحدة
الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة وكما زالت وحدتها زال وجودها والباقي ليس الا المادة
المتصفة بالوحدة بالعرض والاشبه ان الوجود الخاص والوحدة والتشخص متحدة بالذات متغايرة
بالاعتبار كما اشار اليه الفارابي في تعليقاته ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيات الشفا الذي يصعب
الآن تحقيق ماهية الوحدة وذلك انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر
ضرورة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة انا نحد بالواحد لان الواحد
مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد ضرورة
فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من الوحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا
آخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات
او الواحدات او الآحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا اللفظ لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة
وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد اخذنا في حد الكثرة الواحد ونكون ايضا قد
اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فما اعسر علينا ان نقول في هذا الباب
شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا اعرف عند تخيلنا والوحدة عند عقولنا اعرف
ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة
نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل ان كان فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة
تعريفا عقليا وهنالك ناخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا الوحدة
بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي ليومي الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا
قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي لا يوجد فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا
بديا الذي يقابل هذا الآخر وليس هو فينبه عليه بسلب هذا عنه انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله
ولا يمكن تعريفها اي الوحدة الا باعتبارات لفظية والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل
منهما اعرف بالانقسام اي الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال وهذا هو المراد
من الانقسام ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة تقتسمان بالسوية الاعرفية عند العقل والخيال
فتاخذ الوحدة الاعرفية عند العقل وتاخذ الكثرة الاعرفية عند الخيال ثم انه اعترض عليه بان
الوحدة والكثرة ان اخذنا من حيث هما كليان فلا يدركان الا بالعقل وان اخذنا من حيث هما

حاصلتان في المحسوسات فلا يدركهما الا القوة الجسمانية الخيالية او الوهمية فلا وجه لتخصيص احدهما
بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال واجاب عنه المحقق الشريف بان مدرك الكليات
والجزئيات هو العقل اي النفس الناطقة لكنها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالآلات فتدرك
اولا بالآلات انها جزئيات متكثرة ترتسم صورها في تلك الآلات ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورا
كلية ترتسم في ذاتها وهي معروضة للوحدة كما كانت جزئياتها معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم
في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الآلاتها وان المرتسم
في الآلاتها اقرب منها واعرف عندها من حيث هي ماخوذة مع الآلاتها فكذا حال عارضيهما اعني الوحدة
والكثرة واورد عليه الشارح القوشجي انه قد ترتسم في النفس صور كلية كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة
في الآلاتها معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس وكما ان كل واحد من تلك الكليات معروض
للوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات المرتسمة في الآلة فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم
في النفس والكثرة لما ارتسمت في الخيال واقول ان في الكثرة تفصيلا يعين على تصورها وملاحظتها
كذلك اعني مفصلة الخيال سواء كانت الكثرة مرتسمة في النفس او في الخيال فتلك الكليات الكثيرة
المرتسمة اذا ارادت النفس ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا يتيسر ذلك الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة
فانه لا يحتاج تصورها وملاحظتها الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مرتسمة في النفس او في الخيال
وذلك ظاهر بالوجدان وهذا هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال وغرضه ان الكثرة لكونها
خيالية لا يحتاج الى تعريفها اصلا ولهذا قال انها نتخيلها اولا واما الوحدة فقد يحتاج الى تنبيه
لفظي يشير الى معنى حاصل في النفس بانه غير حاضر عندها بكونه مسلوبا عنه هذا الحاضر في الخيال
المسمى بالكثرة فليتفطن واما ما اجاب به المحقق الدواني من ان التعقل الصرف انما هو العلم الاجمالي
المستفاد من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس بمعونة القوى وان الخيال لا يمكن ان يتخيل
امرا واحدا من غير اشتماله على الكثرة حيث لا ترتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص
الى غير ذلك بمعنى ان الخيال لا يدرك النقطة مثلا بخصوصها وحدها بل مع مجموع الامور المقترنة فيرد
عليه ان حصر التعقل في العلم الاجمالي غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك للخيال كما هو معروض الكثرة
معروض للوحدة ايضا لانه بل الوحدة ايضا مدرك للخيال في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره سيد المدققين
من ان الآحاد اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها اذ العقل يعرف المؤلف بعد معرفة الآحاد
والكثير اسبق الى الخيال من الآحاد اذ الخيال بحسب الغالب ينال اولا المؤلف ثم يفصل اجزائه فانه
يرد عليه ان الكلام في مطلق الوحدة لا في ضمن الكثرة وان الخيال كما ينال المؤلف اولا ينال ما من حيث
هو واحد فليتدبر وليست الوحدة امرا عينيا زائدا على الماهية بحسب الوجود الخارجي والا لكانت
واحدة لا محالة فلها وحدة عينية هي ايضا واحدة وهكذا فيلزم التسلسل بل هي عين الماهية في الخارج و
زائدة عليها في العقل كالوجود والتشخص وهذا معنى كونهما من المعقولات الثانية على ما قال

بل هي من ثواني المعقولات وقد عرفت فيما سبق وكذا الكثرة ايضا لانها ملتئمة من الوحدات فحكمها
حكمها واذا عرفت المراد من نفي عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة بينه وبين حكم الشيخ بوجودهما في الاعيان
حيث قال في الهيات الشفا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد
لا وجود له الا في النفس شيئا يعتد به اما ان قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان
الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن فكذلك ما
يترتب وجوده على وجود الواحد واما ان في الموجودات اعدادا فذلك امر لا شك فيه اذا كان في الموجودات
وحدات فوق واحدة انتهى وتقابلهما لا من تقابل العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا
لتقابل جوهري بينهما يعني ان التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو بالعرض لكونهما معروضين لاضافة
العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال لها اي تفنيها
اذا اخذت منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من الكيل وليس بينهما تقابل بالذات اما تقابل التضاد
فلوجهين الاول ان الضد يبطل الضد بالذات والوحدة اذا حلت في موضوع الكثرة لا يبطلها
اولا وبالذات بل انما يبطل اولا وبالذات هيئة الكثرة ببطلان وحدتها الثاني انه من شرط التضاد
ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد اي بالشخص كما سيأتي وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع
واحد بالشخص بل بالنوع وقد يجعل ذلك اعني وحدة الموضوع بالعدد دليلا على نفي التقابل مطلقا وليس
بصحيح لان موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحدا بالشخص كما سيأتي ايضا واما تقابل العدم والملكة
فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها وكيف يكون مبدأ الملكة موجودة في العدم حتى تكون العدم
يتألف من ملكات تجتمع وكذلك ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف تكون تركيب الملكة من اعدامها
واما تقابل السلب والايجاب فلمثل ذلك ايضا واما تقابل التضايف فلان الكثرة ليس انما تعقل
ماهيتها بالقياس الى الوحدة حتى تكون انما هي كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة بسبب الوحدة
وفرق بين ما لا يكون الا بشيء وبين ما لا يعقل ماهيته الا بالقياس الى شيء وايضا لو كان بينهما تضايف
لكان تعقل ماهية كل منهما بالقياس الى الآخر فكان تعقل ماهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى
الكثرة ولكانتا متكافئتين وظاهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما قاله الشيخ في الهيات الشفا واما
ما يقال في كون التقابل بينهما بالذات من انا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما
علة للآخر او مكيالا له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا
فيجاب عنه بانه لو اراد ان العقل يحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت وسائط بقي التنافي بينهما فهو
ممنوع وان اراد ما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الجزم بالتنافي بينهما الى ملاحظة
تلك الوسائط فيرد عليه انه انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق دون الثبوت لجواز ان يكون
امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم معروضهما
قد يكون واحدا فله جهتان لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة واحدة

بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم يعرض لها اي لم يكن غير خارجة عنها ولا خارجة محمولة عليها
بل تكون خارجة غير محمولة فالوحدة عرضية كما في نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه
انهما متحدان في التدبير وهو ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما اذ ليس محمولا عليهما لا بالمواطاة ولا بالاشتقاق
اما الاول فلان نسبة النفس الى البدن مثلا اعني تعلقها به ليس تدبيرا له بل هو سبب للتدبير والتصرف فيه
واما الثاني فلان المدبر ليس هو المتعلق بل النفس فهو عارض لها فانا اعتبرنا الوحدة بين النفس والملك في
التدبير او بين النسبتين في كونهما منشأ للتدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي سيأتي
وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها واما
اذا اعتبرت بين النسبتين في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة كما
بينا ثم ان تثليث قسمة جهة الوحدة بالتقويم والعروض ومقابلهما وتسمية المقابل بالوحدة العرضية
على ما ذكره المصدر والمتأخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما تكون جهة الوحدة فيه عارضا سواء
كان محمولا او موضوعا بالواحد بالعرض وغيره بالواحد بالذات وسمى وحدة النسبتين وحدة بالمناسبة
وجعلها من اقسام الواحد بالذات حيث قال في الهيات الشفا ان الواحد يقع بالتشكيك على معان تتفق في
انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر وذلك بعد الواحد
بالعرض والواحد بالعرض هو ان يقع في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما موضوع
ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا
ان الطبيب وابن عبد الله واحد اذا عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد
عرضي كقولنا الثلج والجص واحد في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكن الواحد بالذات منه
واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع
ومنه واحد بالعدد ثم قال واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال
المدينة عند الملك واحدة فان هاتين الحالتين متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد
بهما بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة بما هي وحدة بالعرض واما وحدة الحالتين فليست الوحدة
التي جعلناها وحدة بالعرض انتهى ثم ان كون الوحدة اي وحدة النسبتين من القسم المقابل اعني ما لا
يكون جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عارضية على ما ذكره بحثا اورده سيد المدققين وهو ان الظاهر
ان المراد من النسبتين هو التدبيران وليس التدبير غير محمول عليهما وانا اقول ولو سلم ان المراد من النسبة
ههنا هو التعلق الذي يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا موافقا لما في شرح المواقف فلا نسلم ان اتحاد
النسبتين انما هو في التدبير بل في كونهما تعلقا خاصا من شأنه ان يكون سببا للتدبير المخصوص كما ان اتحاد
التدبيرين انما هو في كونهما تدبيرا مخصوصا ولا شبهة في كون التعلق الخاص محمولا عليهما كما في التدبير المخصوص
وفي كلام الشيخ ايضا بحث اورده المحقق الدواني وهو ان وحدة النسبتين ان كانت لمهيتهما او لذاتي
من ذاتياتهما فيدخل في الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كانت لامر خارج فيدخل في الواحد

بالعرض على مقتضى تعريفه وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات واجاب عنه
سيد المدققين بان المراد بجهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا الى وحدة حاله لا نظرا الى وحدة امر
آخر وهي قد تكون عارضة للكثير كالبياض للقطن والثلج وقد تكون مقومة كجنس الانسان والفرس وقد تكون
ذات الكثير لا من حيث هي كثيرة كالواحد بالاتصال فان قول الواحد له وان كان بواسطة عروض الاتصال
لكن ليس بالنظر الى وحدة الاتصال بل بالنظر الى حال ذاته المتصلة وكذا قول الواحد للنسبتين المذكورتين
وان كان بواسطة عروض التناسب لهما لكنه ليس بالنظر الى وحدة التناسب بل بالنظر الى ذات المتناسبين
فتكون جهة الوحدة ذاتهما لا من حيث الكثرة فلذلك عدها الشيخ من الواحد بالذات انتهى وفيه تامل
فان الشيخ قال في آخر الفصل واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما توحدها من جهة اخرى لا تفاوت بينهما في المعنى
فاما ان يكون اتفاقهما في نسبة او محمول غير النسبة ثم قال ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالتناسب
وهذا صريح في ان جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة هي النسبة لا ذات الواحد وان النسبة محمولة وانها
غير مقومة للواحد وبالجملة ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم قال والظاهر من كلام المص انه اراد بالمقوم ما هو المتبادر
منه ولذلك حصر ما تقوم به جهة الوحدة فيه في اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس والواحد بالفصل و
الواحد بالنوع ولم يعد فيه ما تكون جهة الوحدة ذاته كالواحد بالاتصال والواحد بالتماس و
الواحد بالتناسب بل اشار الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية انتهى وفيه ان تسمية هذا القسم
بالعرضية غير مناسب على ان ذلك لا يرفع المخالفة بين كلام المص وكلام الشيخ بل الامر على التوجيه المشهور
اذ قيل فيه لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان
اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس
والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه ولا يرد عليه ما اورده
هو من انه لو كان كذلك لزم ان يكون وصف الاقسام باسرها عرضية لكونها بالتبعية وبالعرض على
طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف
بحال متعلقه الذي هو جنسه وهكذا وذلك لان في سائر الاقسام جهة الوحدة سواء كانت ذاتية
او عرضية محمولة على جهة الكثرة بخلافها في هذا القسم فلعل هذا يكفي فارقا في كون الاتصاف فيه بالتبع
بخلافه فيما عداه ثم انه لا يخفى بما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضية اعم من الواحد
بالذات المقابل للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عده الشيخ من جملة اقسام الواحد
بالذات المراد به كما صرح هو به هو الواحد بالنوع الذي من شأنه ان يصير واحدا بالعدد فان الواحد
بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شأن ذلك الكثير بالعدد ان يتحد فيصير واحدا بالعدد وذلك كالمياه
الكثيرة اذا جعلت ماء واحدا فتلك المياه الكثيرة حين هي كثيرة واحدة بالنوع وذلك ظاهر وواحدة
بالموضوع ايضا لان من شأن موضوعات ذلك العدد الكثير ان يتحد فيصير موضوعا واحدا لا الوحدة
بالفعل بخلاف افراد الانسان مثلا فانها واحدة بالنوع وليس بواحدة بالموضوع اذ ليس من شأنها ان

يتحد فيصير واحدا بالعدد وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كانت هناك موضوعات معروضة لمحمول
واحد كما في وحدة الجص والثلج من حيث البياض المحمول عليهما او محمولات عارضة لموضوع واحد كما في
وحدة الكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما وهو خارج عنهما محمول عليهما وهذا
هو معنى العارض لمجموع قوله عارضة لموضوع وبالعكس اي معروضة لمحمول لصفة لمجموع قوله موضوعات
او محمولات من قبيل النشر على ترتيب عكس اللف كما شرحناه فيكون قوله وبالعكس عطفا على قوله عارضة
لموضوع وعكسا له لفظا وجعله الشارح القديم عكسا لمجموع قوله لمحمولات عارضة لموضوع وعطفا عليه
اي وموضوعات معروضة لمحمول فاستدرك لفظة موضوعات وحملها على زيادة النساخ وقرر المحقق
الشريف بما شرحناه به وان قومت جهة الوحدة لجهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس
في الحيوان او نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان او فصلية كوحدتهما في الناطق وقد يتغاير
معروضاهما اي قد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة وهو الواحد بالعدد وهو على اقسام
قال الشيخ ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره مما هو واحد
لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما الكثير
من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء
الواحد والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياه والخط خطوطا والذي ليس من طبيعته فاما ان يكون قد
يتكثر من وجه آخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته
اي من حيث هو انسان اذا قسم لكنه يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس وبدن وليس
واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا مع انه شيء ليس بمنقسم طبيعة
اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة ما
يناسب الوضع فيكون نقطة والنقطة لا تنقسم من حيث نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة
المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذي
يفهم منه انه لا ينقسم وذلك الوجود بوضع وليس ينقسم في طبيعته ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون
هناك طبيعة اخرى فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما
عددا فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الحد من فصل او عن قسم مادية مكانية او زمانية
ولنعد الى القسم الذي يتكثر ايضا من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال فمن ذلك ان
يكون تكثرة في الطبيعة التي هي لقبلها معدة للكثرة عن الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ما يكون
تكثره في طبيعة لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا
الماء واحد بالعدد ماء وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل المقارنة الجسمية
الذي هو المقدار انتهى فقول المص رحمه فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية يقول مطلق
اشارة الى الوحدة التي هي مبدأ العدد الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية يعبر عنها

بالوحدة المطلقة من غير تقييد بان يق وحدة النقطة او الخط الى غير ذلك فاضافة موضوع الى مجرد
عدم الانقسام من قبيل اضافة المباينة ولا يستدعى ذلك ان يكون الموضوع هو نفس مفهوم عدم
الانقسام الكلى ليرد عليه ان هذا المفهوم الزايد ذا وضع فذلك الموضوع نقطة شخصية اشارة الى قول
الشيخ فان كان موجودا مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هى الوضع وما يناسبه
فيكون نقطة قوله او مفارق ان لم يكن ذا وضع اشارة الى قول الشيخ واما ان لا يكون الوضع وما
يناسبه فيكون مثل العقل والنفس وقوله هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة اى لا من حيث طبيعته
التى عرض لها الوحدة كالماء الواحد والخط الواحد ولا من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من
كلام الشيخ والا اى وان قبل القسمة باحد الوجهين فهو مقدار او جسم بسيط ان كان قبوله القسمة
من حيث طبيعته التى عرض لها الوحدة مقدارا ان كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك
ان تكون تكثره فى الطبيعة التى هى لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة وجسم بسيط ان كان قبوله القسمة
لا لذاته وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون تكثره فى طبيعته اما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب
غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط ههنا ما يشترك الكل والجزء فى الاسم
والحد كالماء والياقوت او جسم مركب ان كان قبوله القسمة من جهة اخرى فان المراد من المركب ما يقابل
البسيط بالمعنى المذكور اعنى ما لا يشترك الكل والجزء فى الاسم والحد كالانسان الواحد فهذا استوفى
جميع الاقسام التى مرت فى كلام الشيخ ولا يرد ان الكلام فى معروض الوحدة التى لا يكون معروضا للكثرة
والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وذلك لان الاجزاء ليست اجزاء له من الجهة التى
عرض له الوحدة العددية بل اجزاء له من جهة اخرى مثل اجزاء الانسان الواحد اذا قسم الى نفس وبدن
واعلم ان تخصيص القابل للقسمة لا لذاته بالجسم ليس للحصر فيه بل لينقسم الى البسيط والمركب لا ستيفاء
الاقسام فلا ينتقض بالهيولى وبما يحل فى المقدار او فى محله حلول سريانى وبعض هذه الاقسام اولى
من بعض بالوحدة اشارة الى ان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته كما مر فى كلام الشيخ فالواحد
بالشخص اولى بالوحدة بالنوع وبالفصل وهما من الواحد بالجنس وغيره وفى الواحد بالفصل تفاوت
على حسب ابهما فى القرب والبعد وفى كل مرتبة من الجنس اولى من الفصل فى تلك المرتبة لان الجنس مقول
فى جواب ما هو وان كان الفصل اقل افرادا ومن الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى مما ينقسم على تفاوت
مراتبهما والواحد بالذات اولى من الواحد بالعرض وبالعرض الخاص اولى مما بالعرض العام وكل ذلك اولى
من الوحدة العرضية والكثرة ايضا مقولة بالتشكيك لكونها فى كل عدد ازيد منها فيما دونه والهوهو
مركب جعل اسما معرفا باللام والمراد به الحمل الايجابى مواطاة على هذا النحو اى على نحو الوحدة فى
الانقسام الى الاقسام فكما ان جهة الوحدة اما مقومة واما عارضة فكذا جهة هو هو وجميع اقسام
الوحدة يتحقق فى اقسام هو هو ولكن ينبغى ان يعتبر فى هو هو الكثرة فانه لا يتصور فى الشخص الواحد من حيث
هو واحد بخلاف الوحدة اوفى التشكيك فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك

بعض

بعض افراد الحمل اولى بالحملية من البعض فان قيل على الاول فيكون انقسام الى الاقسام المذكورة باعتبار
انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم الوحدة بل كل
مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم باعتبار انقسامه فاى فائدة للتعرض بخصوص هو هو وايضا هذا الكلام
بعد الوحدة الشخصية واقسامها مع غير متدرج فى هو هو غير ملايم اجيب بان الهو هو هو الاتحاد وما
اشار المص بعد تفصيل اقسام الوحدة الى ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد ومن
جملة فوايده ان لا يتوهم ان الهو هو مخصوص بالاتحاد فى الوجود او فى غيره من اقسام الاتحاد وان كان انما
تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يق زيد عمرو واشار بقوله على هذا النحو الى ان اقسام ليست بعينها اقسام
والى عدم جريانه فى الوحدة المحضة من غير كثرة واما عدم الملائمة فيندفع بانه وان كان لا يجرى فى الوحدة
الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة لكنه يجرى فيها مع اعتبارها كما يقول زيد الكاتب زيد الضاحك
والوحدة فى الوصف العرضى والذاتى يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فالوحدة النوعى تسمى مماثلة
والجنس مجانسة والكيف مشابهة والكم مساواة والوضع موازاة والاضافة مناسبة والاطراف مطابقة
والاتحاد وهو صيرورة شئ بعينه من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ شيئا آخر وهذا هو معناه
الحقيقى لانه المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شئ شيئا آخر بطريق الاستحالة وهى ان يزول عن
الصاير شئ ويضاف اليه شئ آخر كصيرورة الماء هواء والاسود ابيض او بطريق التركيب كصيرورة التراب
طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة فى جوازه بل فى وقوعه واما بالمعنى الحقيقى فممتنع والدليل المشهود
عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقى احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما
وبقاء للآخر وان لم يبق شئ منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث وايا ما كان فلا اتحاد هذا و
ظاهر يرد ومنع الانحصار فى الشقوق الثلثة عليه لظهور احتمال ان لا يكون المتحقق بعد فرض الاتحاد
شيئا منهما بل كان هناك صيرورة احدهما بعينه الآخر وظاهر ان ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد متحققين
غير كل واحد من الشقوق وقد يقرر المنع بانا لا نم انهما لو كانا موجودين لكانا اثنين وانما يكون ذلك
لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين قبل الاتحاد فقد صارا واحدا ولا يلزم
من ذلك حلول عرض واحد هو الوجود الواحد فى محلين وانما يلزم لو كان الموجودان بوجود واحد اثنين
وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا والحق ان الدعوى بديهية والمذكور فى صورة الاستدلال
تنبيه عليها كما اشار اليه المص فى شرح الاشارات وصرح به المحققون وحاصل التنبيه هو تمييز المعنى
المتنازع فيه من بين المعانى المحتملة ليلتفت اليه الذهن بخصوصه فيجزم ببطلانه ووقوع النزاع
فيه انما هو للخلط والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيره مما يطلق عليه الاتحاد فلا ينافى كون الدعوى
ضرورية فلا يرد ما اورده شارح المقاصد بقوله وانت خبير بحال دعوى الضرورة فى محل النزاع
وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من اتحاد الاثنين مطلقا على الاطلاق وقد يستدل بان قبل
الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الآخر فان بقى ذلك التميز بعد الاتحاد كانا اثنين لا متحدا وان لم يبق فقد

ذال ما زال التميز ضرورة زوال المميز بزوال تميزه فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يبقى هيهنا ما يبقى في الوجود بان يبقى انهما بعد الاتحاد متميزان بتميز واحد وهو نفس التميزين الاولين لان كلا من التميزين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التميز لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون نفسهما ويعترض عليه بان للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما لا ثبيته التميز لا لذاته فاذا زالت زال التميز مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة هذا واذا بطل الاتحاد فالهوهو الذي هو اتحاد ما يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما مر في مبحث الحمل والوحدة ليست بعدد لان العدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد والوحدة لا انفصال فيها الى وحدات كذا في الشفا قال المحقق الشريف ومنهم من قال العدد ما يقع تحت العد فجعل الوحدة عددا لوقوعها في العد فهي عدد عنده في نفسها ومبدأ لما عداها من الاعداد وليس عنده كون العدد نصف مجموع حاشيتيه المتساويتي القرب منه خاصة شاملة لجميع الاعداد ولا العدد مساويا للكم المنفصل والنزاع لفظي انتهى وقد يناقش في دخولها تحت العدد ولذلك يقع عددت ما في البيت فكان عشرة مثلا ولا يقع عددته فكان واحدا فان قيل الواحد يقع في جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت العدد بل على كونه عددا اجيب بان وقوعه في الجواب باعتبار انه مستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جواب كم فانه يقع في جواب كم رجلا في البيت ليس رجل فيها بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير اي لا بغيرها يعني ان كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التي مبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا متقومة بالواحد عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا خمسة وخمسة الى غير ذلك من الاعداد التي تحتها قال ارسطو على ما نقل في الشفا لا تحسبن ان ستة ثلثة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة انتهى وتكلم في بيانه طريقان احدهما انه يمكن تصور كنه العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون شيء منها ذاتيا لها وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منها وهو محال لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه بل استغناؤه عنه وحاجته اليه معا واما ان يتقوم بواحد منها فقط وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان قيل تقومها بالوحدات ايضا ليس باولى من تقومها بتلك الاعداد واجيب بالمنع بل هو راجح باعتبار انه لازم على كل حال وفيه نظر لان الكلام في المقوم الاولى فاذا فرض ان المقوم الاولى للعشرة من سبعة وثلثة لا يمكن ان يتوان تقومها الاولى من الوحدات حاصل في ضمن ذلك ايضا وهكذا حتى يتوان المقوم من الوحدات لازم على كل حال وذلك ظاهر ولعل هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال بعد ايراد السؤال المذكور وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد رجحان التقوم بانه لما كفى الوحدات في تقومها لم يكن لخصوص تلك الاعداد مدخل في مهيتها رجوع الى الطريق الاول انتهى بل الصواب ان يقال المراد ان مراتب الاعداد حقائق مختلفة كما سيأتي ولكل مرتبة صورة وخصوصية

بعضها

بعضها فاذا قلنا ان العشرة متقومة من السبعة والثلثة فان اردنا هما باعتبار صورتيهما كان القول بتقوم العشرة من تينك الخصوصيتين دون خصوصيتي الستة والاربعة مثلا مع تخلفهما ايضا ترجيحا بلا مرجح وان اردناهما لا باعتبار صورتيهما بل باعتبار آحادهما كان تقومها من الآحاد لا من الاعداد واما اذا قلنا انها متقومة من نفس الآحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس في نفس آحاد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لان يقال انها متقومة من الآحاد لا من الاعداد قال الشيخ في الهيات الشفا وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وتذكر الآحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصة من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى تركيبه من عددين دون آخر مثلا ان يجعل العشرة من تركب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيبه من ستة مع اربعة وليس تعلق هويتها باحدهما اولى من الآخر وهي بما هي عشرة مهيتها واحدة ومحال ان يكون مهيتها واحدة وما يدل على مهيتها من جهة ما هي واحدة حدودا مختلفة فاذا كان كذلك فحدها ليس هذا ولا ذاك بل ما قلنا ويكون اذا كان ذلك قد كان لها ضد كان لها التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك وتابعا له فيكون هذه رسوما لها فاذا اضيف لها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وقد اختلف فيه قال الشيخ في الشفا فقد قال بعضهم ان الاثنينية ليس من العدد وذلك لان الاثنينية هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنينية التي هي الزوج الاول ليس بعدد قال ولان العدد كثرة مركبة من الآحاد واقلها ثلثة ولان الاثنينية لا يخلو ان كانت عددا اما ان تكون مركبة من العدد او يكون عددا اولا فان كانت مركبة فبعدد ما غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا يكون لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لاجل انها لا انفصال فيها الى وحدات ولا اذا لو مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلاثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك الكثرة او زيد من واحد وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد فما فرض عليهم ان يتأبوا في طلب زوج ليس بعدد اذ وجد فرد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما يعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه وحدة فالاثنينية اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد واما الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد ثم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق لان كل نوع من تلك الانواع يختص بخواص واثار مختصة منشاؤها ان خصوصية ذلك النوع التي هي صورته وهذه الآثار غير الآثار المشتركة بين مراتب كثيرة من الاعداد

فاذن لكل نوع من انواع الاعداد حقيقة بخصر وكل واحد منها امر اعتبارى بحكم به العقل على الحقايق
اذا انضم بعضها الى بعض انضاما بحسبه اى بحسب ذلك النوع من العدد بان يكون الانضمام مرتين
او ثلث مرات او اربع مرات الى غير ذلك وقد عرفت توجيه اعتبارية الوحدة والكثرة والوحدة قد
تعرض لها اى لهما فيقع وحدة واحدة ومقابلها اى لمقابلها فيقع عشرة واحدة ولا يتسلسل بل ينقطع
بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كامر وقد تعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو
فى مطلق الوحدة ويتميز عنها باضافتها الى زيد وكذا وحدة عمرو كما اشار اليه بقوله فيتخصص اى
الوحدة المطلقة المشترك فيها بالمشهور اى بالمضاف اليه الوحدة كزيد فى المثال المذكور وانما
عبر عنه بذلك لكونه معروضا لاضافة الوحدة وسيجئ ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا
هذا احسن ما قيل فى توجيه المتن وكذا المقابل اى الكثرة يعرض لها شركة فيتخصص بالمضاف
اليه كالعشرة العارضة لآحاد الانسان المشاركة للعشرة العارضة لآحاد الفرس المتميزة عنها
باضافتها الى معروضها وتضاف اى الوحدة الى معروضها باعتبارين احدهما باعتبار انها وحدة
له وثانيهما باعتبار انها عرض حال فيه ولا شبهة فى كونها اضافيين والى مقابلها الذى هو
الكثرة بثالث اى باعتبار ثالث وهو انها مقابلة لها وكذا المقابل اى مقابل الوحدة وهو
الكثرة فى ان لها ايض تلك الاضافات الثلث ويعرض لها اى لمقابل الوحدة ما دل عروضه
لها اى للوحدة من التقابل وهو كون المتخالفين على المشهور او الاثنين ... بعض
اعتبارات بحيث يمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد عند الاكثر او فى محل واحد عند بعضهم فى زمان
واحد من جهة واحدة فالمثلان على المشهور خارجان مع امتناع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع
فى واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة ودخل المتقابلان المجتمعان فى الوجود لا فى
وبقيد وحدة الجهة دخل مثل الابوة والبنوة المجتمعين فى زيد مثلا من جهتين وبقيد وحدة الزمان
المجتمعان فى واحد فى زمانين وقيد الاجتماع غير مغن عنه لصدقه على المقارنة فى الرتبة او وصف
آخر اصطلاحا وان كان المتبادر بحسب العرف هو المقارنة فى الزمان ويرد على المشهور مثل الاخوة
المتكررة من الجانبين لكونهما متماثلين على ما صرحوا به الا ان يرتكب كون المتضايف فى تقسيم
المتقابلين اليه قيدا للقسم لا قسما ويكون القسم هو المتقابل المتضايف فيجوز كونه اعم من القسم او بق
بان ههنا اصطلاحين يعتبر فى احدهما التخالف دون الآخر على ما قيل المتنوع الى انواعه الاربعة
اعنى تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول اى الوجود اللفظى والعقل اى الوجود الذهنى
لا الى الوجود فى الخارج لان السلب والايجاب نسبتان لا تحقق لهما الا فى العقل كما فى القضية المعقولة
او فى اللفظ كما فى القضية الملفوظة فى الخارج وهذا اشارة الى ما قال الشيخ فى قاطيغورياس من
الشفا بقوله فبعضه اى بعض التقابل يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب الذين

موضعهما الموضوعات والمحمولات يتعاقب فيه ولا يجتمع معا وهذا بحكم القول وليس فى الوجود محل لا يتسع
وبعضه يكون من خارج انتهى وهذا صريح فى اعتبارية كل من الايجاب والسلب فلا وجه لتخصيصها
بالسلب فقط كما فى شرح المقاصد وهذا هو اول الاقسام الاربعة وثانيهما تقابل الملكة والعدم وهو
الاول اى تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب ماخوذا باعتبار خصوصية ما وهى النسبة
الى قابل لما اضيف اليه السلب بان يكون السلب سلبا للايجاب مط بل عما من شانه الايجاب كالعمى
والبصر فانها معتبرة فى الثانى دون الاول وهذا القبول ان اعتبر فى القابل بحسب شخصه فى وقت
اتصافه بالعدم فهما العدم والملكة المشهوران كالكوسجية لفاقد اللحية بسبب مرض كداء الثعلب وان
اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر قبوله مط سواء كان بحسب شخصه فى وقته كما مر او غير وقته او بحسب نوعه
او جنسه القريب والبعيد كالكوسجية للصبى والعمى للاكمه او العقرب وعدم الحركة الارادية للجبل
القابل لها بحسب جنسه البعيد اعنى الجسم المطلق الذى هو فوق الجماد فهو العدم والملكة الحقيقيان
فالحقيقى من تقابل العدم والملكة اعم من المشهورى منه وثالثها تقابل الضدين وهما وجوديان
فان اشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان والا اى فان لم يشترط كا
لحمرة والصفرة فمشهوران على ما هو المشهور فالتضاد الحقيقى اخص من المشهورى على عكس تقابل
العدم والملكة وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله فى التحقيق والمشهور ورابعها تقابل التضايف
وهو كون الشيئين بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة وانما انحصر فى
هذه الانواع الاربعة لان المتقابلين اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما
بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فمتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
فان اعتبر فى العدمى كون الموضوع قابلا للوجودى فعدم وملكة والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور و
ظاهر بنائه على كون المتقابلين اما وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا فيرد عليه انه
لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتاخرون على ان نقيض
العدمى قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان
يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فما يقال ان اللاعمى اما عبارة عن
البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودى ليس بشئ واذا
جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان
احدهما سلبا للآخر فان اعتبر فى السلب استعداد المحل فى الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما
تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان
تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد كذا فى شرح المقاصد وورد
عليه ايض بان عدم اللازم عن محل تقابل وجود الملزوم لذلك المحل وليس داخلا فى العدم والملكة
ولا فى السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمى منهما عدما للوجودى وقد يذب عن

وانما ... فالنقض ... لانه راجع ... فى ... هذا ... النقض ... لكان ... ان ... المبين ... لكان المورد الاول ... يكون ...

المشهور بعيان ان لا تقابل بين العدمين وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما
مضاف الى العدم الاخر كالعمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما مضاف الى غيره كاللاسواد واللابياض
اما المطلق فلا يقابل بنفسه وهو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه معه واما المضاف فلا يقابل المضاف
الى غير العدم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن مرادهم بكون
احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا ان يكون ذلك الاخر عدما له فالمضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي
او بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه ورفعه فان قيل على تقدير عدم اضافة احد العدمين
الى الاخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم
القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما
ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل
العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول
مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم
اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار
ليس من شانه ان يكون احول وعلى التقديرين لا يصح قولكم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف
اليه العدمان اجيب بان التقابل في مثل هذه الصور ليس بالذات بل لاستلزامها اجتماع المتقابلين
بالذات فان عدم القيام بالنفس انما يقابل عدم القيام بالغير لاستلزامه القيام بالنفس وكذا مقابلة
عدم الحول عما من شانه ان يكون الاحول مع عدم قابلية البصر انما هو لاشتماله على قابلية الحول
المستلزمة لقابلية البصر فيكون متقابلا بالعرض والمنحصر في الاربعة هو التقابل بالذات وبذلك
يندفع النقض بعدم اللازم ووجود الملزوم ايضا فان التقابل بينهما اما لان وجود الملزوم ملزوم
لوجود اللازم او لان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض لا بالذات وقيل ان الفرق بين
مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان الاول مقابلة بالذات
لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الاخر والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود الملزوم
ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن اشكال ولعل لهذا ذهب بعضهم
الى ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كذا قيل واقول قد صرح الشيخ في الهيات الشفا
بان التقابل بين الاضداد بل تقابل كل ذات توجب في المادة عدم ذات اخرى او لا تكون الا مع العدم
انما هو لاجل ان ذواتها في حد انفسها وحد فصولها بتمانع عن الاجتماع وبتطارد وهذا صريح في
مقابلة السواد البياض ليس لاجل كون [illegible] منهما مستلزما لعدم الاخر ليكون بالعرض كمقابلة عدم
اللازم ووجود الملزوم فتدبر واما جواب بان مرادهم [illegible] ما لا يكون احدهما عدما للاخر
كان مرادهم بكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان يكون ذلك الاخر عدما له فيكون العدمان في
هذه الصورة داخلين في الوجوديين في غاية البعد لا يمكن قياسهما و[illegible] يكون لتخصيص المتضادين

بكونهما وجوديين معنى ح كما لا يخفى واعلم ان الشيخ في قاطيغورياس الشفا جعل التقابل على قسمين احدهما
ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل عليه مواطاة وهو تقابل النفي و
الاثبات والليس والايس وذلك كالفرس واللافرس ويكون احدهما في قوة سلب الاخر سواء كان
السلب بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك زيد فرس زيد ليس بفرس وجميع الاشياء المتنافية
الطبايع متقابلة بهذا المعنى سواء كان مما يوجد في الموضوع او لا فان شيئا منها ليس هو الاخر وثانيهما
ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بان يوصف بهما على سبيل الاشتقاق ايضا وذلك بان
يتمانعا من حيث الكون فيه مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون وما يجري مجراهما والقسم
الاول هو تقابل اول ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع الى اعتبار الوجود في الموضوع
فجعلت حال الامور التي يشترك في عام او خاص يكون موجودة فيه بالقوة معا ولا يجتمع بالفعل
معا تقابلا بالمعنى الثاني وهو المقسم للاقسام الاربعة المذكورة قال فيكون معنى هذا التقابل كا
لجنس لاقسام له كالانواع اما اقسام محققة واما اقسام بحسب ما يصلح للمبتدي ويكون استعمل على ما علم
قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في العلوم فصرح بان الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي
اعتبار التضاد مختلف بحسب قاطيغورياس المنطق وبحسب ساير العلوم فعلى اصطلاح المنطق العدم
المقابل للملكة قسم واحد من الاقسام المذكورة للعدم وهو الذي بحسب الشخص في وقته فلا يمكن انتقال
الموضوع من العدم الى الملكة بل بالعكس فقط واما ساير الاقسام المذكورة للعدم فداخلة في التضاد
فانه لم يعتبر في هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا والاخر عدميا
بالوجوه المذكورة للعدمي او كان كلاهما وجوديين بخلاف ساير العلوم فان الضدين فيها يجب كونهما
وجوديين والعدم فيها غير مختص بالمتشخص في وقته بل جميع الاقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة
في تقابل العدم والملكة ولما كان ما يذكر في قاطيغورياس انما يذكر للمبتدي اكتفي له بالمشهور ولم
يكلف ما يدق من الفروق كل ذلك مما صرح به الشيخ وصرح ايضا بان المشهوري من التضاد ومن تقابل
العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس والحقيقي منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح
ساير العلوم واما ما ذكرنا في شرح كلام المص موافقا للمشهور من ان المشهوري من التضاد ما لم يعتبر فيه
غاية الخلاف بخلاف الحقيقي منه فلم نجده في كلام الشيخ بل هو ينادي بخلافه كما عرفت ثم انه صرح في
مواضع من قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين لا يكونان الا في غاية البعد والخلاف وانه قد لا يعرى
الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد يعرى عنهما فيكون بينهما واسطة
كالصحة والمرض وقد يعرى عنهما فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسائط
الوان يخلو الموضوع عنها اليهما وربما خلا عنهما الى العدم بان يصير مشفا فتكون الواسطة سلب
الطرفين من غير اثبات واسطة خليطة وقال في الهيات الشفا والمتوسط بالحقيقة هو الذي مع انه
يخالف يشابه في يجب ان يكون الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود لذلك يتغير اولا

بحضر او بحجر او لا ثم بدّ بمر انتهى ويظهر منه ان التقابل بين الاوساط او بين الطرف وشيء من الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط على الاطراف كما حققه المحقق الدوانى فان الوسط الذى هو اقرب الى الطرف الذى هو البياض مثلاً من الوسط الآخر الذى هو اقرب الى الطرف الآخر الذى هو السواد بياض بالنسبة الى ذلك الوسط الآخر وذلك الوسط سواد بالنسبة الى الوسط الاول فالتقابل بين الوسطين ليس فى الحقيقة الا بين السواد والبياض اللذين هما الطرفان والمتاخرون لما لم يتفطنوا لذلك حكموا بان التضاد الذى هو احد الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهورى على ما اعتبروه لا الحقيقى واثبتوا للحقيقى قسماً خامساً هو ما بين الاوساط وسموه بالتعاند فان قلت نحن نجد بين الوسطين كالحمرة والصفرة تقابلاً غير التقابل الذى هو باعتبار اشتمالهما على السواد والبياض بل باعتبار فصليهما وايضاً قد يتحقق الوان متوسطة لم نجد التفاوت باعتبار قرب احدهما الى البياض والآخر الى السواد ونحكم بينهما بالتقابل قلت هذا مجرد دعوى غير مسموعة لا تقدح لها فى الحصر ولا دفعها فى النقض فليتدبر ثم لا يذهب عليك ان القسمة الى الاربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين فان فى اصطلاح قاطيغورياس وان كان العدم مختصاً بقسم واحد من الاقسام المذكورة للعدم لكن لم يشترط فى المتضادين كونهما وجوديين بل سائر اقسام العدم داخلة فى التضاد كما ان فى الاصطلاح الآخر وان خص المتضادان بالوجوديين لكن العدم عم جميع الاقسام ولعل الاشارة الى هذا المعنى هو مقصود المصنف من قوله ويتعاكس هو وما قبله فى الحقيقى والمشهورى فهذا دليل على ان مراد المصنف من المشهورى من التضاد ليس ما هو المشهور بل ما ذكر فى قاطيغورياس فليتدبر وليعلم ان المتقابلين فى تقابل الايجاب والسلب قد يؤخذان نفس الموجب والسالب وذلك اذا اعتبرنا التناقض موجبة وسالبة فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة لنا كقولك زيد جالس زيد ليس بجالس فان ما يقع عليه الموجب والسالب اعنى جالس وليس بجالس انما هو زيد وقد يؤخذان نفس الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرناه ايجاباً وسلباً فيكون موضوعهما نفس القضية فانها هى التى فيها الايجاب فيشتق لها من الاسم فيقال موجبة او السلب فيقال سالبة صرح به الشيخ فى قاطيغورياس وقد يعرض لها التضاد كما فى السلب الكلى والايجاب الكلى كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شىء من الانسان بكاتب بالفعل فانهما ليسا بمتناقضين لكونهما مما يكذبان معاً فهما متضادان كما صرح به الشيخ فى احوال القضايا فموضوعهما ايضاً نفس القضية وليعلم ايضاً ان السلب قد يؤخذ بسيطاً وهو سلب وجود الشىء فى نفسه كاللافرس ومعناه لا وجود الفرس فى نفسه كما ان المركب منه هو سلب وجود شىء لغيره كما فى زيد ليس بكاتب فان معناه سلب وجود الكتابة لزيد فالمتقابلان بالسلب والايجاب البسيطين هما وجود الشىء فى نفسه ولا وجوده فى نفسه وموضوعهما نفس الشىء هذا اذا اعتبرنا البساطة فى السلب الذى هو من التقابل المقسم للاقسام الاربعة اعنى ما هو باعتبار الوجود واما اذا اعتبرناها فى تقابل النفى والاثبات اعنى ما هو بحسب الصدق فيكون

معنى السلب البسيط كاللافرس هو رفع مفهوم الفرس لا رفع وجوده هذا ثم ان الشيخ قال فى فصل عقده لحل شكوك قيلت فى التقابل بما ملخصه لقائل ان يقول ان الحرارة وحدها لا تكون ضداً بل تكون حرارة فقط بل انما يصير ضداً بالقياس الى البرودة وهى اذا اخذت بالقياس الى البرودة ضداً كانت مضافة فهى من حيث هى ضد من المضاف فلا يكون كالقسيم تحت التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ينظر اليها والى البرودة معاً فيكون الحرارة من حيث هى حرارة ضد للبرودة ثم تؤخذ من حيث هو ضد مرة اخرى فيكون مضافة الى البرودة فيكون الحرارة نفس اعتبارها مع البرودة يصح عليها معنى حد الضد ولا يصح عليها معنى حد التضايف اذ ليس احدهما معقول الماهية بالقياس الى الآخر فان الموضوع فى حمل الضدية شىء والموضوع فى حمل الاضافة شىء هو اما نفس المحمول الاول واما الموضوع ماخوذاً مع المحمول الاول ثم قال وههنا مشكل آخر وهو ان التقابل من حيث هو تقابل من المضاف ثم المضاف تحت التقابل واخص منه وهذا صح سواء كان دخولاً كما يكون تحت الجنس او دخولاً كما يكون تحت معان ليست اجناساً ولكنها لوازم او مشككات ثم اجاب عن هذا الاشكال بان المتقابلات تعرض لها الاضافة وليست فى هويتها بمضاف فان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وليس كل تقابل بمضاف وذلك لان التضاد من التقابل وقد علم ان الموضوع له ليس هو الموضوع للمضاف كما بينا ولا الملكة والعدم من المضاف ولو كان المضاف امراً مقولاً على التقابل قولاً مطلقاً لكان كل متقابلين فهما متضايفان مطلقاً لا بشرط الحاق انهما كذلك من حيث هما بحال كذا لكن كل متضايف فهو متقابل وكل متضاد وكل عدم وكل ملكة ايضاً كذلك وليس كل متقابل من المضاف فليس اذن المتضايف اعم من المتقابل وفرق بين قولنا ان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وبين قولنا كل تقابل مضاف فان الذى هو خاص قد يعرض لكل ما له طبيعة العام باعتبار شرط يصير العام به اخص وهو ههنا النظر اليه من حيث هو متقابل وهذا النظر يخصصه فيمنع عمومه لكل ما تحته هذا كلام الشيخ والى الاشكال الثانى وجوابه اشار المصنف بقوله ويندرج تحته اى المتضايف الجنس اى التقابل وسماه جنساً لانقسامه الى الاقسام الاربعة التى هى كالانواع له يدل على ذلك قول الشيخ فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسامه كالانواع على ما نقلنا عنه باعتبار عارض وهو النظر اليه من حيث هو تقابل كما مر فى كلام الشيخ واما ان التقابل ليس بجنس على الحقيقة فدل عليه الشيخ بقوله واما التقابل فليس جنساً لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان المتضايف مهيته انه معقول بالقياس الى غيره ثم يلحق هذه المهية ان يكون مقابلاً ليس انها بتقوم بهذا فانه ليس هذا من المعانى التى يجب ان يتقدم فى الذهن او لا حتى يتقرر فى الذهن ان الشىء مهيته معقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار متضايفاً لزم فى الذهن ان يكون على صفة التقابل فالذاتية بشرائطها غير موجودة بين التقابل وبين الاشياء التى هى كالانواع للتقابل انتهى ولا يخفى جريانه فى غير المتضايف من التضاد وغيره وايضاً انما خص المتضايف على

سبيل التمثيل ويدل عليه ايضا قول المص ومقولية اى مقولية التقابل عليها اى على الاقسام
الاربعة المذكورة بالتشكيك وذلك لما سبق من نفي التشكيك في الذاتيات وسواء في ذلك
الاعتبارات وغيرها واما بيان مقولية التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله واشدها اى
اشد الانواع الاربعة فيه اى في التقابل السلب فان المنافاة في الاجتماع التي هي حقيقة التقابل
بين الشيء ورفعه منافاة بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء وغيره فانه انما هي لكونه مستلزما
لرفعه بالذات فان العقل يحكم بان الممانعة بين الحرارة والبرودة انما هي لاستلزام كل منهما رفع
الاخر ثم عدم الملكة اشد من الباقيين لكون الرفع داخلا فيه وخارجا عنهما ثم التضاد اشد من
التضايف وذلك ظ كيف وقد توهم كونه اشد الاربعة ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل و
احكامه اراد ان يذكر احكام اقسام ماسوى التضايف فانه سيجيء في مباحث الاعراض فقال
ويقال للاول اى لتقابل السلب والايجاب بسيطا كان او مركبا التناقض وبهذا المعنى قيل رفع كل
شيء نقيضه سواء كان رفعه عن نفسه او رفعه عن شيء والمشهور والمتبادر من التناقض ما يكون في
المركب لكن مراد المص هو الاعم ولذلك قال ويتحقق اى التناقض في القضايا بشرائط ثمان وهي
وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة
ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما
في شيء منها كما في قولنا زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وزيد ليس بشاعر وزيد قائم نهارا وليس
بقائم ليلا وزيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض و
ليس بمفرق للبصر بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس ابا لبكر والزنجي اسود بعضه وليس باسود
كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما خص بالقضايا لان تحقق التناقض في المفردات
لا يتوقف عليها وهذا اى الاشتراط بالثمان انما هو في القضايا الشخصية اى التي موضوعها
شخص وجزئي كقولك زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واما المحصورة وهي التي موضوعها كلي
قد حصرت افراده بدخول لفظ كل وما في معناه او بعض وما في معناه عليه فيشترط تاسع هو
الاختلاف فيه اى في الحصر بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان الكليتين قد تكذبان كما في
فيجوز كذبهما مع تحقق الشرائط الثمان كقولك كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان
صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان فلا يكون شيء منهما نقيضين
لان التناقض في القضايا هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى
وهذا الاشتراط بالشرائط الثمان انما كان اذا كانت القضايا مطلقة وفي الموجهات يشترط عاشر
وهو الاختلاف في الجهة ايضا فانه لولا اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب
الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان
ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب

بالضرورة وانما قال الخلاف فانه لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا لا تلو لا اعتبار الجهة المذكورة
لم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط
العشر غير متناقضتين في المادة المذكورة مع كون الممكنة والضرورية متناقضتين فيها وكذا
المطلقة والدائمة متنافيتان فيها فعلم ان مجرد اختلاف الجهة بايه حيثية كانت غير واف بالغرض
ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فيها جهة من الجهات فلا بد من اعتبار رفعها
ايضا في نقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فرفع الضرورة
لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس ولازم رفع
الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما الا اطلاقا بل امكانا ورفع الدوام كما لا يكون دواما
لا يكون ضرورة ولا امكانا بل اطلاقا وعلى هذا القياس علم ان اعتبار الحيثية لا بد منه في اختلاف
الجهة ثم انه ليس المراد ان المطلقات الشخصية او المحصورة يناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض
بينهما اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واما اذا كانت محصورة تحقق الشرائط التسع اذ لا تناقض بين المطلقات
بل المراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق
بينهما يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض القضايا بشرائط يتحقق بها
مع قطع النظر من جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات
يكون تسعا وفي المحصورات عشرا نظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية
والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهة في المختلطات كذا قال المحقق الشريف واعلم انه
قد يرد الوحدات الثمان الى وحدتين هما وحدة الموضوع والمحمول باعتبار ان كلا من المحمول و
الموضوع يختلف باختلاف شيء من الامور الباقية فلم يتحقق وحدة الموضوع او وحدة
المحمول بل الى وحدة واحدة هي وحدة النسبة لا اختلافها الا حجة باختلاف الموضوع والمحمول لكن
ذلك على ما قيل يفوت لغرضهم لان مقصودهم عن تفصيل الشرائط ان لا تغفل عن التغاير
بتلك الاعتبارات فيغلط ويظن في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر
انهما متناقضان للغفلة عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل والا فظ ان نقيض القضية
رفعها بعينها بان ينفى عين ما اثبت فيها كيف ما كان بلا حاجة الى تفصيل الشرائط واما التفصيل
الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض القضية فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا
عند تقابلها ولوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في التناقض قضايا محصلة
مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة المطالب العلمية واما ما قال المحقق الدواني
من ان اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة لان
القضية الموجبة الخارجية تناقضها القضية الذهنية وان اشتملتا على الوحدات الثمان كقولك
زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد باعمى اي في الذهن ولا تفاوت بينهما الا في تعقل النسبة فان الحكم

بينهما الا في نفس النسبة فان الحكم في احديهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن
وكذا الحمل الذاتي مع الحمل العرضي كقولك الجزئي جزئي اي بالحمل الذاتي الاولي والجزئي ليس بجزئي
اي بالحمل العرضي فالوجه الاختصار على اعتبار وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة
بتلك الوحدات تفصيله ما لا يخفى على المتامل واذا قيد العدم بالملكة فجعل محمولا في القضايا باسمية
القضية معدولة ظ هذا الكلام مبني على ما زعمه بعضهم من ان المعدولة لابد ان يكون محمولها عدم
ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع لفظ
محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه
او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن الحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء
في نفسه سواء كان عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي
اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق في موضعه كذا قال المحقق الشريف واجاب
عنه المحقق الدواني بانه يمكن ان يكون مراد المص من تقييد العدم بالملكة اضافته الى ما هو سلب له
سواء اعتبر معه الاستعداد او لا فان الملكة قد يطلق على ما يعم الايجاب كما يقال الاعدام تعرف بملكاتها
وفايدة اعتبار التقييد اذ لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم المذكور و
هي تقابل الوجودية اي الموجبة المحصلة صدقا لامتناع ان يصدقا الكاتب واللاكاتب مثلا على
موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معا لا كذبا لامكان عدم الموضوع
فيكذبان معا لاستدعاء الايجاب وجود الموضوع وقد يستلزم الموضوع في التضاد احد الضدين
بعينه كالثلج للبياض او لا بعينه كالجسم للحركة والسكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو اي بان
يخلو عنهما الا الى المتوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض او عند الاتصاف بالوسط
اي بان يخلو عنهما ويتصف بالمتوسط بينهما سواء عبر عنه باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحرارة
والبرودة او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور بخلاف
قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل اذ لم يريدوا اتصافه بحالة متوسطة ولا يعقل للواحد ضدان
بيان ذلك ما قال الشيخ في الهيات الشفا واما ان جعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد يقع بين
الواحد وبين آخرين اثنين فذلك لا يصح لان التخالف بين الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد
من جهة واحدة فيكون المخالفان للواحد من جهة واحدة متصفة في صورة الخلاف فيكون نوعا
واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا
فقد بان ان ضد الواحد واحد وهو اي التضاد بل التقابل الذي هو مقسم للاربعة منفي عن الاجناس
ومشروط في الانواع باتحاد الجنس قال في الهيات الشفا والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا
كانت بحال المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع في مادة واحدة واما المتغايرات
التي يختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التي دون الاعلى فيستحيل البتة ان يجتمع في موضوع

واحد وقال ايضا فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق في الموضوع فمنها ما يكون الموضوع
الواحد تقبل الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يستحيل اولا في غيرهما حتى يعرض له احدهما
فان مزاجا ما يخلو به الشيء واذا امتزج الى مزاج آخر فليس كذا في استحالة الحار الى البارد ولما
كان الضد يكون في الجنس فلا يخلو اما ان يكون عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الآخر فيكون
لا واسطة بينهما واما ان يكون ليس كذلك وقال ايضا واذ ليس شيء من الاجناس العالية متضادة فيجب
ان يكون بالاضداد الحقيقية واقعة تحت جنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد
تتخالف بالفصول مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق وبالجملة
فمستند هذين الحكمين انما هو الاستقراء ولما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان مع كونهما
جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة و
التهور ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة وايضا الشجاعة مضادة للتهور و
الجبن فيكون للشيء الواحد ضدان وهذا ينافي الحكم السابق اشار الشيخ الى الجواب عنه بقوله
واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئ ولا الشر ومع ذلك
فالشر يدل في كل شيء بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود
واما الراحة والالم وامثال ذلك فانها تشترك في غير جنس الخير والشر فانهما تشترك في المحسوس
او في المتخيل او غير ذلك فليست انواعا للخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من النظر عمدوا
الى الاشياء التي هي متضادة لها اجناس قريبة يدخل فيها طبقة منها موافقة للحاسة او العقل
وطبقة مخالفة لانها كان فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما جنسا للطبقة
والآخر للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم لانهما
ليست للاشياء في انفسها بل بالاضافة واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين
مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون
فضيلة وكذلك التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة
ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروائح والمذوقات
بل لوازم لهما بحسب اعتبارات تلحقهما فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما المتضادان
هما التهور والجبن الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فتقابل اللاشجاعة كالجنس
للتهور والجبن فان ضادت الشجاعة التهور فانما تضاده لا لطبيعة ذاتها بل انما تضاده لعارض
فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة ونافعة وذلك مذموم ورذيلة وضار وجعل الجنس
والفصل واحد دفع لما يتوهم من ان التضاد بين النوعين يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك
بينهما فلا يتصور التضاد من جهته والفصول لا يجب دخولها تحت جنس واحد فلا يجب دخول
الضدين تحت جنس واحد وتقرير الدفع ان جعل الجنس والفصل واحد فهما متحدان بالوجود

الذي هو وجود النوع بعينه في الواقع والتغاير انما هو بحسب المفهوم والتضاد بل التقابل انما هو من
احكام الوجود وراجع اليه في الحقيقة فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع في الواقع والفصول
داخلة تحت الجنس في الواقع دخول الانواع تحته فليتدبر **الفصل السادس في العلة والمعلول**
وفيه مسائل **الاولى** في تعريف العلة وتقسيمها الى الاربع كما قال كل شيء يصدر عنه امر اما با
لاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك والامر معلول له قال المحقق الشريف هذا التعريف
بظاهره لا يتناول العلة المادية والصورية والغائية وحدها اذ لا صدور عنها الا انها غير مؤثرة
فالاولى ان يعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان احتياجه اليه بحسب الوجود دون
الماهية كالعلل الخارجية او بحسبهما معا كالعلل الداخلة انتهى كلامه وانما قال بظاهره لامكان
تاويل الصدور الى الاحتياج كما يشعر به قوله فالاولى واقول يمكن ان يحمل الصدور على ما يصدق
الوجود سواء كان تاثيرا او حملا وبعثا على التاثير وصدور التقوم فالعلة الغائية يصدر عنها
الوجود بمعنى كونها باعثة على التاثير بواسطة والمادية والصورية يصدر من كل منهما التقوم
يمكن ايضا ان يقال هذا المفهوم المردد اعني ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام
صادق على كل من العلل فانه يصدق على العلة المادية انه يصدر عنها امر بانضمام العلل الباقية
اليها كما يصدق على الفاعل الغير المستقل ذلك الا ان الصدق في الاول يكون باعتبار المنضم
اليه وفي الثاني باعتبار المنضم اليه وامثال ذلك وان كان خلاف الظاهر المتبادر لكن كثيرا ما يتسامح
في مثل هذا المقام لظهور ما هو المرام ويمكن ايضا ان هذا تعريف للفاعل واما تعريف غير الفاعل
فيعرف منه بالمقايسة مثل ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء بانضمام امر آخر اليه وح
يكون التقسيم المشار اليه بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية تقسيما للمطلق العلة المعرف
بعض افرادها صريحا وبعضها مقايسة ويؤيد هذا التوجيه ما في شرح المقاصد من انه قد يراد بالعلة
ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج الى الشيء يعني في وجوده وان كانت العلة عند الاطلاق انما تنصرف
الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال او بانضمام الغير اليه واما ما في الشرح القديم
من ان هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية والمعلولية بمعنى التاثير والتاثر
متصورتين بالبديهة فيرد عليه ان التاثير والتاثر هما معنيا الفاعلية والمنفعلية لا العلية والمعلولية
الشاملتين للعلل الاربع ومضايفاتها لكن اسلوب كلام المص ما يؤيد كون التعريف لفظيا
ويدل عليه صريحا كلام المواقف من ان تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري فالمحتاج اليه يسمى علة
والمحتاج معلولا ويشير اليه كلام شرح المقاصد المنقول آنفا وهو التحقيق لكن ذلك لا يدفع
المؤاخذة المذكورة عن كلام المص فتدبر واما بيان الانقسام فقال شارح المقاصد علة الشيء بمعنى
ما يتوقف هو عليه اما ان تكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها
اما بالفعل وهي العلة الصورية وبالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون

بها الشيء وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان باسم علة الماهية لان الشيء
يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويخص
الاخريان باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا لا يعقل بدونهما وفي تمام
هذا الكلام بيان امور الاول ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج
فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة
وما ينتسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار
يندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما ذهب اليه الامام من ان
الشروط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لا
خارجة عن المعلول وتد صرح هو ايضا بان المادية داخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل و
القوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور
لان المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف
الصورة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر
الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل
البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وح لا انتقاض الرابع ان الجزء الغير الاخير
من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة ويخرج
عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي
الفعل لان الفساد اظهر الخامس ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا
بجزئين من النوع بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس
والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بحسب الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة
والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح
المحققون بخلافه السادس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية
لزم استناد وجود الممكن الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير
المعدوم في الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود الممكن
ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هي شرائط التاثير
ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر
وجودي خفي وذلك الامر العدمي لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة
بل وجود اليبوسة الذي ينبئ عنه زوال الرطوبة فان قيل نفس عدم الحادث من مبادئ وجوده لافتقاره
الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم
عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه وهو

ليس من المبادى الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ ثم قال ثم العلة اما تامة وهي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة وهي بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا او يكون هو مع المادة والصورة كالمركب الموجب للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المع اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل منهما فما يقال من ان العلة يجب تقدمها على المع ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة والتامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية انتهى كلام شارح المقاصد وانما اقتفينا كلامه لكونه اضبط واوفى ما قيل في هذا المقام واما حديث الجزء الغير الا من الصورة على ما ذكره فليس كك لان التحقيق ان الصورة من حيث هي صورة ليست بمركبة فان صورة المركب ليست مركبة من صور اجزائه المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة من صور الجدران و السقف كما يتوهم بل عند تمام السقف يزول صور الجدران من حيث هي صور الجدران ويحدث صورة البيت من حيث هي صورة البيت واما ما قيل في توجيه عدم المانع من انه كاشف عن امر وجودى فق المحقق الشريف انه تكلف فان بديهة العقل لا يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التاثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودى فعلى هذا يجوز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدمه الطارى على وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة للموجود لا بد ان تكون موجودة هو ان ما له مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل من حيث العدم لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد من اجزائها فلم يحكم العقل به ضرورة ولا قام عليه برهان هذا واما حديث مبدئية العدم فسيأتي واما حديث تقدم العلة المركبة على معلولها فقد تقدم الاشكال المورد عليه في مبحث اقسام السبق مع جوابه وهو الفرق بين مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر والكل الافرادى فتذكره وقال في المواقف العلة الناقصة متقدمة واما العلة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم واما تقدم الكل من حيث هو كل فيه نظر اذ مجموع الاجزاء هي الماهية ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عن تقدمها مع امر آخر انتهى وانت خبير بما اسلفنا لك من الفرق المذكور وان الترديد بين كل واحد من الاجزاء وبين مجموع الاجزاء غير حاصر لاحتمال الاجزاء بالاسر بالمعنى الذي سبق وهو مناط الجواب هذا واعلم انه قد يقرر الاشكال المذكور بان المع اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من العلة التامة فالجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ... اصطلاح آخر وليس مبنيا على

كونها علة بالمعنى المذكور اعنى المحتاج اليه والجواب عنه ايضا يظهر من الجواب عما سلف وهو ان لفظ العلة انما يطلق على الاجزاء بالاسر وهي ليست عين المع بل ما هو عين المع هو مجموع الاجزاء بالمعنى الذي سبق واجاب عنه المحقق الدواني بان كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير ومفهوم العلة ايضا كما يصدق على كل واحد يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الآحاد علل اى علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فيكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد علة الشيء لا فردا واحدا منها وكذا اجاب عنه سيد المدققين بانه ان اراد ان الاجزاء مجتمعة جزء العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع الاجزاء التي هي عينه ليست بعلة وانما العلة كل واحد منها وان اراد ان كل واحد منها جزء منها فمسلم ولا يلزم كون المجموع علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلية من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع والوجه ما ذكرنا هذا ثم انه فسر العلة التامة بما لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بما تكون مركبة البتة لان العلة التامة قد تكون هي الفاعل وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع واما الامكان فهو ماخوذ من جانب المع فانا قد ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب العلة والامكان الذي يؤخذ من جانب العلة ليس سوى قدرة الفاعل وقد فرض ايجابه المسئلة الثانية في احكام تتعلق بالعلة التامة من حيث هي مستقلة وتامة فمنها امتناع تخلف وجود المع عن وجود العلة التامة ولما كان العمدة في العلة التامة هي الفاعل لكون التاثير والايجاد الذي هو الاصل في العلية منه عبر المص عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرايط التاثير وللاشارة الى ذلك صرح بكون الفاعل مبدء للتاثير فق والفاعل مبدء للتاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المع والا لزم اما خلاف الفرض واما ترجح احد المتساويين بلا مرجح واما ترجح المرجوح وذلك لان تخلف وجود المع عن وجود العلة ان كان لتوقفه على امر منتظر لزم خلاف الفرض و ان لم يكن لذلك فاما ان يوجد المع في زمان ثان فيلزم ترجح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الاول بلا مرجح لان الترجيح الناشي من العلة مشترك بين الزمانين وسواء في ذلك كون الفاعل موجبا او مختارا لكون الارادة او تعلقها من الشرايط ايضا واما ان لا يوجد المع اصلا فيلزم ترجح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجح المرجوح بل على تقدير وجود المع في زمان ثان ايضا يلزم ترجح المرجوح لكون وجوده في الزمان الاول راجحا على عدمه لا محالة وجميع ذلك مستحيل بديهة واتفاقا فالمنازع مكابر بمقتضى بديهته ولا يجب مقارنته العدم اى لا يجب كون وجود العلة التامة مقارنا لعدم المع اى بحسب الزمان لما سبق من جواز استناد القديم الى المؤثر لكون علة الافتقار هي الامكان وهذا رد لمذهب من يقول بوجوب مقارنة العلة لعدم المع ولذلك يجعلون علة الافتقار هي الحدوث لا الامكان مجردا والا فهو لازم ما تقدم اعنى من وجوب وجود المع عند وجود العلة التامة فلا يرد ان المتبادر من هذه العبا

جواز المقارنة مع كونه باطلا قطعا لما مر من انه يجب وجود المع عند وجود العلة التامة ومنها ان المع يفتقر في البقاء ايضا الى العلة التامة من حيث هي تامة كما يفتقر اليها في ابتداء الوجود واليه اشار بقوله

ولا يجوز بقاء المع بعده اي بعد الفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير من حيث هي كذلك بان يعدم الفاعل من حيث هو تام ويبقى المع وذلك لما مر من ان علة الافتقار هي الامكان وان الامكان لازم لماهية الممكن

ولما كان هذا الكلام في معنى ولا يجوز بقاء شيء من المع بعد شيء من العلل قال وان جاز في المعد اذ هو ايضا من العلل وذلك لكون المعد معدا بعدمه الطاري على وجوده وانما قال وان جاز لان مجرد المعد اعني عدمه الطاري على وجوده مع قطع النظر عن ساير العلل والشرايط لا يجب بقاء المع ولا وجوده بل جاز ان يجتمع معه ساير العلل والشرايط فيبقى المع وان لا يجتمع فلا يبقى فبقاء المع بعد المعد في مرتبة الجواز والامكان ثم ان الدليل المذكور اعني كون علة الافتقار هي الامكان اللازم لماهية الممكن انما يدل على امتناع بقاء المع بدون علة تامة من حيث هي تامة واما انه يجب ان يكون العلة المبقية بعينها العلة المفيدة للوجود ولا كما يشعر به كلام المص بل يجب ان يكون هو المراد ههنا والا لاتحد افتقار الممكن في البقاء الى العلة مطلقا قدم بها سابقا فيلزم التكرار فلا يدل عليه هذا الدليل لكن الحق انه يجب في ذلك في الفاعل دون الشرايط فلا يجوز تبدل الفاعلين على معلول واحد شخصي وان جاز التبدل في الشرايط وسيأتي فان قيل ما ذكرتم من وجوب انعدام المع عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تاثيره في حركات وسكنات وافعال يفضي الى ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا القياس ساير الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات يفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى بعض ووجوده انما هو اثر لتماسك المع لطبع العنصر والنار انما يؤثر في استعداد مادة الماء لقبول السخونة بابطال استعدادها القبول لضده اعني البرودة وعلة السخونة هي المفارق الذي يكسو العناصر صورها

ومنها ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجوه والحيثية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زايدة في الخارج او اعتبارية زايدة في العقل ولا يتوقف فعله على شرط وآلة وقابل فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا مع واحد على ما ذهب اليه الحكماء وخلافا للمتكلمين واليه اشار بقوله ومع وحدته يتحد المعلول سواء كان الفاعل موجبا او مختارا اختياره وارادته نفس ذاته والحكماء يسمون لمثل هذا المختار الفاعل بالرضا واما اذا كان ارادته واختياره زايدة على ذاته وهو الذي يسمونه الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان فيه اثنينية بالفعل سواء تعددت ارادته او تعلقها او لا فلا يكون واحدا من جميع الجهات واما بيان ذلك فقال الشيخ في الاشارات تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم ومختلفتي الحقيقة فاما

ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة وقال المص في شرح رسالته ببيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسمه الفاضل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان نقول مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذا المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه شيئا واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح نقول وذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فيها اذا من مقوماته انتهى فان قيل ان اراد بتغاير حقيقتهما تغاير حقيقة المفهومين اعني عليته لهذا وعليته لذلك فهما امران اعتباريان لا حقيقة لهما عارضان للواحد الحقيقي بالقياس الى معلوليه ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا وان اراد به تغاير حقيقة ما عرض له هذان المفهومان حتى يلزم ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نم ان تغاير المفهومين العارضين يدل على تغاير حقيقة معروضيهما لجواز ان يعرض الحقيقة الواحدة امور متغايرة ولا تعدد فيها وهل النزاع الا فيه قلنا العلة الموجدة للمعلول يجب ان يكون لها خصوصية معه ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضائها لهذا اولى من اقتضائها لذلك فلا يتصور صدوره عنه في كل صدور ويجب ان يكون للمصدر خصوصية مع الصادر ليس تلك الخصوصية بعينها مع غيره ليتعين بها كونه صادرا بذلك الصدور فاذا لم يكن مع العلة امور متعددة لا داخلة ولا خارجة بل كانت ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما تكون بحسب الذات ولا يتصور كون الخصوصية الذاتية لذات واحدة حقيقية من جميع الجهات متعددة بالضرورة فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين اعني عليته لهذا وعليته لذاك تغاير حقيقة معروضيهما الذي هو ذات الفاعل اذ لا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان فلا يكون ما فرض واحدا حقيقيا بواحد حقيقي هف ثم ان الامام عارض ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المص بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء لا يتحقق عند وجود شيء واحد غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم

تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة
ليس بمح وبيان ذلك ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه بنفسه امر ولا يكفي فيه ثبوت
المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول
او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه عنه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال
القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع
خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع
استناد المعلولات الى مبدء واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد شيء يصدر عنه وشيء
صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمع من حيث يكونا
معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المع وهو بهذا المعنى يتقدم على المع
ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المع واحدا وذلك الامر قد يكون
هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة
لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما اذا كان المع فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم
منه تكثر في ذات العلة كامر وهذا كلام المص في شرح الاشارات فان قلت الواحد الحقيقي لم لا يجوز
ان يتصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم تكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف
ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب فان المراد من السلب والاتصاف والقبول ليست
هي الامور العقلية الاضافية بل كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء آخر وكونه بحيث يتصف به وكونه
بحيث يقبله على قياس ما ذكر في الصدور وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف فاتصافه
بها في حد نفسه بحسب الخارج ان كان من جهات متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا والا انتقض
الدليل به قلت تقدم كون الشيء بحيث يصدر عنه امر على ذلك الامر الصادر معقول بل واجب
لكونه مقتضى لعليته والمصدرية واما تقدم كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء على ذلك الشيء المسلوب
فليس بمعقول اذ حيث لا مسلوب لا في الخارج ولا في العقل لا يتصور تحقق السلب ولا تحقق كون
الشيء بحيث يسلب كما لا يخفى على الفطن وان ابيت عن ذلك نقول لا شك ان تقدم كون الشيء بحيث
يسلب على المسلوب ليس بواجب ولا يقتضيه كون الشيء مسلوبا عنه وهذا القدر يكفينا في دفع النقض
كما لا يخفى ثم انه نقل عن الشيخ انه لما طلب بهمنيار منه البرهان على هذا المطلب كتب اليه لو كان الواحد
الحقيقي مصدرا لامرين كآ وب مثلا كان مصدرا لآ ولما ليس آ لان ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين
وانت خبير بان مراده من احد النقيضين هو كونه مصدرا لآ المفروض اولا ومن النقيض الاخر هو
عدم كونه مصدرا لآ اللازم من فرض كونه مصدرا لما ليس آ اعني ب اذ مصدر غير آ من حيث انه
مصدر غير آ ليس هو مصدرا آ فيلزم ان لا يكون مصدرا لآ وقد فرض كونه مصدرا لآ وهذا
اجتماع النقيضين وتوهم الامام ومن تبعه ان مراده من النقيض الآخر هو كونه مصدرا لما ليس آ اعني

ب فاجابوا عنه بان نقيض صدور آ هو لا صدور آ لا صدور لا آ اعني ب حتى قال الامام في المباحث
المشرقية والعجب ممن يفني عمره في الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض
عن استعمالها حتى وقع في غلط تضحك منه الصبيان انتهى فانظر كيف انعكس التشنيع عليه والكاتبي
في شرح الملخص بعد ايراد المنع المذكور قال ولو سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ
لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة واجاب عنه المحقق الدواني بان المطلقتين
انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق وههنا
جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد
الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها ح نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى
لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظ ثم ان بهمنيار في
الاستدلال على هذا المطلب في التحصيل صرح بمدخلية الوجوب السابق فيه حيث قال قد تقرر انه
ما لم يجب صدور الشيء عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر عن آ ج من حيث يجب صدور ب عنه
لم يكن واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث يجب
صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذا صدور ب عنه واجبا انتهى وكلام الاشارات
المنقول عنه ايض يشير الى ذلك وكلام الشفا ايض صريح فيه حيث قال ولان كون ما يكون عن الاول
انما هو على سبيل اللزوم اذ صح ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان
هذا الغرض قبل فلا يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى
مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي في ذاته الذي
يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته يلزم عنه لا هذا الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان
متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما
يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته وتانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال
في لزومهما ثابت حتى تكونا من ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده انتهى وهذه
المدخلية انما هي لتعيين الاقتضاء الذاتي في حيثية العلة الفاعلية التامة وينتفي الجزاف عن تلك
الحيثية واشاوح يظهر ذلك المطلب ظهورا بينا فان وجوب كون مقتضي الشيء وموجبه من حيث
هو موجبه ومقتضيه مغايرا للمقتضي الآخر وموجبه من حيث هو كذلك مما يلحق بالضروريات ولهذا
لم يستدل الشيخ عليه حيث انتهى الكلام اليه في هذا المطلب لا في الشفا ولا في الاشارات وما نقل
عنه في جواب بهمنيار ايض مبني على ذلك فهو ايض ليس باستدلال بل مجرد تنبيه فقط وعند هذا يظهر
صحة ما يقال من ان امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق عليه حيث كان الفاعل موجبا وجوازه
متفق عليه حيث كان الفاعل مختارا فالنزاع انما هو في كون المبدء موجبا او مختارا لا في هذه
القاعدة وذلك لان مراده من المختار هو الفاعل بالاختيار الجزافي كما هو راي الجمهور فيكون الفاعل

بالاختيار الذاتي الموجب على ما هو راى الحكماء داخلا في الموجب وبالجملة فالظاهر هو الاتفاق في امتناع
صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا وذلك يؤيد ما ذكرنا فالحق ما ذكره الشارح القديم
من ان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد
بالنسبة الى بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي تعلق به الحكم ويدل على
ما ذكره ما نقلنا عن المصنف في شرح الاشارات فان مراده ذلك كما صرح به المحقق الشريف ثم تعرض الكثرة
باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة عن المعلول الاول ليندفع ما عسى ان يتمسك
به المخالف في الحكم المذكور فيقول لو امتنع ان يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد شيئان الا
واحدهما علة للآخر اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر الفساد فانا نجد موجودات لا يتعلق بعضها
ببعض معلوم بالضرورة وبيانها موافقا لما ذكره في شرح الاشارات بعد تقديم مقدمة هي انا
اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو اول مراتب معلولاته ثم من الجائز
ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان
لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء صار في ثانية المراتب ثلثة
اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء ثان وبتوسط ج د
معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط
ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن
ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى
ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا
مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما
لا نهاية له وهوان في المعلول الاول بعرض كثرة باعتبار كثرة اضافات يتحقق بعد صدوره عن المبدأ
الاول فان له مهية ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير وتعقلا لذاته وتعقلا لمبدئه فهذه
امور متكثرة عرضت فيه باعتبار اضافات متكثرة تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن المبدأ
عرض ان يكون له وجود وباعتبار ان له هوية مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له مهية وباعتبار
نسبة مهيته الى وجوده الزائد عليها في العقل عرض ان يكون ممكنا وباعتبار نسبة وجوده الى مبدئه
الموجب له عرض ان يكون واجبا بالغير وباعتبار انه مجرد قائم بذاته عرض ان يكون عاقلا لذاته و
لمبدئه فهذه امور ستة اثنان منها يشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونها بالقوة وهما الهوية
والامكان واثنان منها الوجود والتعقل لذاته في انهما حالة له من حيث كونه بالفعل واثنان منها الوجوب
والتعقل لمبدئه في انهما حالة المستفادة من مبدئه وبهذا الاعتبار يعبر عن هذه الاشياء بالتثليث
الموجود في العقل الاول ان الاولى والثانية من هذه الثلثة حالة في ذاته والثالثة ممتاز عنهما بانها
حالة بالقياس الى مبدئه يعبر عنها بالتثنية والصادر الاول من هذه الجملة هو الوجود فاذا صدر

كان له هوية مغايرة للمبدأ الاول وهي المسماة بالمهية فهي من حيث الخارج تابعة للوجود لان المبدأ الاول
لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها وهما متحدان
في الخارج متغايران في العقل كما مر تحقيق ذلك فالمعلول الاول عبارة عنهما معا والاربعة الباقية لازمة
له فانه اذا اثبتت مهية المعلول الاول وحدها الى وجودها عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس
الى وجودها واذا اثبتت لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك
المهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول واذا اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدأ الاول
وحده قائما بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع المبدأ الاول لزم ان يكون عاقلا
للاول واسم العقل الاول يتناول هذه الامور الستة تضمنا والتزاما وواحد منها في اولى المراتب
وهو الوجود وثلثة منها في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للمبدأ الاول و
التعقل الذاتي اللازم لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثها
هما الامكان والوجوب لتأخرهما عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود واما باعتبار
تقدمهما عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها فان قيل ان هذه الامور
ان كانت موجودة في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة عن الواحد الحقيقي وان كانت
امورا اعتبارية فكيف تكون عللا للمعلولات المتكثرة الموجودة في الخارج ولو قنعنا بمثل هذه
الكثرة الاعتبارية في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذاته تعالى اذا اخذت مع
السلوب والاضافات الكثيرة قلنا هذه امور متحققة في نفس الامر كما عرفت وليست عدمية او اعتبارية
محضة وعلى تسليم كونها كذلك فليست عللا مستقلة بنفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف
احوال العلة الموجودة وبها والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق وهذا بخلاف السلوب والاضافات
الماخوذة مع الاول تعالى فانه لا يمكن تحقق تلك السلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت
الغير ضرورة اقتضاء السلب المتحقق في نفس الامر مسلوبا متحققا في نفس الامر وكذا اقتضاء الاضافة
المتحققة في نفس الامر منسوبا متحققا في نفس الامر فلو صح استناد ثبوت الغير الى السلوب والاضافات
لزم الدور ولا محذور فان قلت مدخلية السلب في العلية لا يتوقف على تحقق ثبوته فان المعلول قد يتوقف
على عدم المانع وان لم يكن للعدم ثبوت قلت توقف المعلول على عدم المانع انما يكون حيث يتصور
المانع ويعقل ما نعته وكون المانع ما يتصور ويعقل ما نعته نحو ثبوت وتحقق له في نفس الامر واذا
انتفى في نفس الامر كان انتفاؤه وعدمه ثابتا مكانه في نفس الامر وكان اتصاف العلة به معقولا واما
حيث لا يتصور المانع ولا يعقل ما نعته فليس له تحقق وثبوت اصلا فكذا الانتفاؤه وسلبه فاذا
لم يكن للسلب تحقق اصلا لا يعقل اتصاف العلة به اصلا فلا يمكن ان يتعدد به جهات العلة فليتفطن
ثم ان العقل الاول باله من حالة عند مبدئه اعني تعقله للمبدأ ووجوب وجوده منه يصير مبدأ
لعقل آخر وبما له من حالة عند ذاته اعني الحالتين الباقيتين يصير مبدأ للفلك الاول وذلك

لوجوب كون الامر الصوري مبدأ للكائن الصوري وكون الامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة
فحالته التي عند مبدئه اعني كماله الفايض عليه منه اشبه بالصورة فهي علة للعقل الذي هو صورة بلا مادة
وحالته التي له عند نفسه التي هي اشبه بالمادة علة للفلك وهذا التفصيل يعتبر ايضا في قياس الحالتين
اللتين له عند ذاته الى جزئي الفلك اعني صورته ومادته فحالته التي له من حيث كونه بالفعل يصير مبدأ
لصورة الفلك وحالته التي له من حيث كونه بالقوة يصير مبدأ لمادته وهكذا الحكم في الاجرام السماوية
والعقول التي بازائها وينتهي الى عقل هو مبدأ لهيولى العناصر ولعل اذا كان الاختلاف لا يكون الا
عن الاختلاف يجب ان الاختلاف الذي في كل عقل يوجب وجود مختلفين يجب ان يصدر عن كل
عقل وفلك لا الى نهاية فان الموجبة الكلية لا تنعكس كليا والسبب في ذلك ان العقول ليست متفقة
الانواع ليلزم اتفاق مقتضياتها هذا ملخص ما في الاشارات وشرحه وقال الامام الشيخ خبط في
هذا الكتاب وفي ساير كتبه لان كلامه يشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول
لما فيه من الامكان والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل
فان المحتج عليه لا يفيد بهذا الموضع قال المص الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل آخر في موضع من
كتبه التي وصلت الي كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله
بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل
الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأين للفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة
بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل لعمري قد كفى للشيخ بحجته
في موضع خرست السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا وقد شنع ابو البركات البغدادي على الحكماء
بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل
الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وقال المص هذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات
اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تسامحوا
في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشرط
لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه اقول ولعل هذا اعني وجوب اسناد الكل اليه
تعالى هو السبب الباعث لهم على ان يعتبروا الجهات في المعلول الاول والا فالذي يستفاد من المقدمة
الممهدة المذكورة عدم توقف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات فانه اذا اصدر العقل
الاول جاز على مقتضى المقدمة الممهدة ان يصدر العقل الثاني والفلك الاول معا في مرتبة واحدة
احدهما عن المبدأ الاول بواسطة العقل والآخر عن العقل الاول على سبيل الاستقلال من دون
استناده الى المبدأ الاول اصلا لكن ذلك مناف لما اسسوه وحققوه في علومهم الالهية من
استناد الكل اليه تعالى وهو مقتضى التحقيق ومناط التوحيد وعند هذا يظهر فساد ما توهم القوم
حيث نقل تلك المقدمة بعنوان كونها وجها آخر ثم قال وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر

امورا موجودة لا اعتبارية هذا ولنعم ما قال المص في شرح الاشارات في هذا الموضع وانما اطنبنا القول
فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها
على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم ومنها امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول
شخصي واليه اشار بقوله وهذا الحكم اي قولنا لا يصدر عن الواحد الا الواحد ينعكس على نفسه اي فلا
يصدر الواحد الا عن الواحد اي على سبيل الاستقلال بدليل كون المسئلة في احكام العلة المستقلة
كما عرفت وذلك بوجهين الاول انه لو كان كل واحدة من العلتين بخصوصها علة مستقلة للمعلول الواحد
بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياجه الى كل واحدة منهما لكونها علة له واستغنائه عن كل واحدة منهما
لكون الاخرى مستقلة في عليته وهو مح واما الوجه الثاني فهو انه لو فرض كون كل واحدة منهما بحيث يحتاج المعلول اليها
بخصوصها بل الى ايتهما كانت العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون خارجا عما نحن فيه الثاني انه لو توقف
على كل واحدة منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المع فلا يكون شيء منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع
ما يتوقف عليه المع والعلة المستقلة هو مجموع ما يتوقف عليه المع هف ولو توقف على واحدة منهما بعينها
كانت هي العلة دون الاخرى ولا بعينها بل على احديهما لا على التعيين كان خارجا عما نحن فيه كما عرفت
ولو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة له هذا اذا فرض كون العلتين مجتمعتين واما اذا لم
يفرض اجتماعهما بل فرض تبادلهما ابتداء او تعاقبهما فالمشهور هو الجواز والمحقق الشريف جوز التبادل
الابتدائي دون التعاقب حيث قال لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل
البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المع الشخصي
واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المع ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المع
الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود
حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون مفيدة للمع اصل الوجود
ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ح
ان لا تكون علة مستقلة والمقدر خلافه انتهى والتحقيق امتناع كليهما جميعا وذلك لانه قد مر انه لا بد
للعلة من خصوصية يترجح بها وجود مع معين من حيث هو معين دون الاخر ولا يجوز ان يكون تلك
الخصوصية مشتركة بين هذا المعين وبين غيره والا لما صلحت لان تكون مرجحة لهذا المعين من حيث هو هذا المعين
بل للقدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج خصوصية هذا المعين الى مرجح آخر زايد على تلك الخصوصية
التي فرضت للعلة فكما لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للعلة الواحدة بالقياس الى معلولين فكذا
لا يجوز اشتراك خصوصيتين واحدة للمعلول الواحد بالقياس الى علتين بل لو فرض لكان لا محالة بالقياس الى
القدر المشترك بين العلتين فظهر انه كلما فرض تعدد في العلة كانت الخصوصية الواجبة تحققها للعلة
القدر المشترك بين المتعدد لا لكل واحد من المتعدد فيكون العلة بالحقيقة هي القدر المشترك لا كل واحدة
بخصوصها واما انه هل يصح علية القدر المشترك للمعلول المعين ام لا فالتحقيق انه يصح في غير الفاعل لا في الفاعل

هو المفيد للوجود والعقل يحكم بوجوب كون مفيد الوجود اقوى تحصلا واتم وجودا من المستفيد كما
لا يخفى ويدل على ذلك كلام الشيخ فى الهيات الشفا قال بعد ما حقق ان الصورة من حيث هى صورة شريكة
لعلة الهيولى بهذه العبارة ولقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد
بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولكن طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد
فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد
وهنالك كذلك لان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشىء يوجب
المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور مقارنة ايها كانت انتهى ولا يخفى جريان هذا الدليل فى صورة
الاجماع وغيره هذا هو الكلام فى الواحد بالشخص علة ومعلولا واما الواحد بالنوع فلا يجوز ان
يكون الماهية النوعية من حيث هى واحدة بالنوع من غير اعتبار تكثر اجزاء وحيثيات مختلفة الانواع
فيها مصدرا او علة لمختلف بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هى واحدة يجب ان يكون واحدا
كما مر فى الواحد بالشخص ولو اعتبرت لا من حيث هى واحدة بل باعتبار اشتمالها على جنس او فصل او
حيثيات مختلفة بالنوع كالتشخصات لكانت خارجة عما نحن فيه ويجوز صدور المختلف بالنوع عنها
لا محالة واما عكس هذا الحكم اعنى هل يجب ان لا يستند الواحد بالنوع الا الى واحد بالنوع كما فى الواحد
بالشخص ام لا فالتحقيق انه لا يجب كما اشار اليه بقوله وفى الوحدة النوعية لا عكس اى لا يمتنع اجتماع العلتين
المستقلتين النوعيتين على المعلول الواحد النوعى بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك وذلك
لان الاتفاق فى اللازم لا يقتضى الاتفاق فى الملزوم لكن يجب هنالك اعنى حيث يجوز وقوع بعض
افراد النوع الواحد بعلة وبعضها بعلة اخرى مخالفة للاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة لتكثر
الافراد المتحدة بالنوع لان تكثر الماهية النوعية يحتاج الى مادة كما على ما تقرر ولا يكفى فى ذلك مجرد
الاختلاف فى العلل فلو كانت العلل مختلفة بالنوع ولم يكن مادة قابلة كما يجب لا محالة ان يكون
ما يقتضيه كل واحدة منها مخالفا بالنوع لما يقتضيه الاخرى وعلى هذا يبتنى حكم الشيخ فى الهيات
الشفا بان المعانى المتكثرة التى فى المعلول الاول وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقائق
كان ما يقتضيه كل واحد منها لغير ما يقتضيه الاخر فى النوع فلا مخالفة بينه وبين ما ذكره المصنف
من انتفاء العكس فى الوحدة النوعية كما توهم المحقق الدوانى وقد يمثل للواحد النوعى المعلل بعلتين
مختلفتين بالمخالفة والمضادة على تقدير كونهما وجوديين اعنى موجودين فى الخارج فان مخالفة
السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد فهما متحدان بالنوع مع كون كل منهما معللا بمحله المخالف
بالماهية لمحل الاخر وكذا مضادة السواد للبياض وقد يمثل ايضا بالحرارة المعللة تارة بالنار وتارة
بالشمس وتارة بالحركة على تقدير كونها متحدة بالنوع واما التمثيل بافراد الحرارة النارية المستندة
الى افراد النار كما فعله شارح المقاصد فليس بذاك فان مع اعتبار الافراد يكون كل من العلة والمعلول
متعددا وان لم يعتبر الافراد كانت العلة هى الطبيعة النارية كما ان المعلول هو طبيعة الحرارة وكذا دفعه

لمنافية كون الحرارات المستندة الى النار والشمس والحركة متحدة بالنوع بان المراد من النوع ما هو اعم من الحقيقى
كما لا يخفى **المسئلة الثالثة** فى احوال العلة مطلقا سواء كانت تامة او غير تامة مع معلولها فمنها ان العلية
والمعلولية من الامور الاعتبارية الغير المتاصلة فى الخارج على ما قال والنسبتان اعنى العلية والمعلولية
لهذا لم يقل وهما اى العلة والمعلول وان كان العلة من حيث هى علة والمعلول من حيث هو معلول ايضا كذلك من ثوانى
المعقولات التى قد سبق ان المراد منها ما يشمل الاعتباريات التى لا يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان
ظرفا لانفسها ومنها ان بينهما مقابلة التضايف فان كلا منهما انما تعقل بالقياس الى الاخر فيكون
تعقلاهما معا على ما هو المراد من التضايف كما عرفته ومنها انهما قد يجتمعان فى الشىء الواحد بالقياس الى امرين
كما فى العلة المتوسطة فانها علة قريبة للمعلول ومعلولة للعلة البعيدة ومنها انهما اعنى العلة والمعلول لا يتعاكسان
فيهما اى فى العلية والمعلولية بان يكون ما هو علة لشىء معلولا له ايضا وهذا المعنى يقال له الدور وهذه
الاحكام كلها ضرورية ومنهم من جعل الحكم الاخير اعنى بطلان الدور نظريا واستدل عليه بان علة
الشىء مقدمة عليه فلو كان الشىء علة لعلته لتقدم على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان المراد من التقدم ان
لو كان نفس العلية يكون معنى تقدم الشىء على نفسه هو علية لنفسه وهو عين المتنازع فيه وان كان امرا
وراء العلية فلا بد من تصويره فانا لا نفهم للتقدم بالذات سوى العلية وعلى تقدير ثبوته فلا نسلم ثبوته
للعلة واجيب عنه بان معنى تقدم العلة هو ان العقل يجزم بانها ما لم يتم لها وجود لم يوجد غيرها فهذا
الترتيب العقلى المصحح لقولنا كانت العلة فكانت المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك فى انه يصح ان يقال تحرك
اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد وهو المسمى بالتقدم الذاتى الثابت للعلة تصوره
وثبوته للعلة كلاهما ضرورى ثم قال فالاولى ان يجعل الوسط هو الافتقار فان افتقار الشىء الى نفسه يتفرع اذ
الافتقار لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال العلة المعينة تستلزم معلولا معينا لنسبتها
اليه بالوجوب والمعلول المعين لا يستلزم الا علة ما فنسبته اليها بالامكان وهما متنافيان وانما كان كذلك
لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتبارى واجيب عنه بانه مع ما سبق من جواب شبهة على تقدير
التقدم اذ عنى بالافتقار امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين ولا
امتناع فى ذلك بل هو واقع بين كل متلازمين وان اريد امتناع الانفكاك مع نعت التاخر جاء فى التاخر
ما جاء فى التقدم فيقال ان اردت بالتاخر نفس المعلولية فنفس المتنازع فيه وان اردت معنى اخر فلا بد من
تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضى هذا فالحق ان يجعل مثاله ما ذكر
تنبيها على الدعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز الترتيب بين العلل والمعلولات الى ما لا نهاية له بان
يكون الشىء معلولا لاخر وهو لاخر وهكذا ولا ينتهى الى علة غير معلولة على ما قال ولا يترامى معروضاهما
اى معروضا العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول فى سلسلة واحدة الى غير النهاية وهذا الترتيب
والترامى يقال له التسلسل وقد احتج على بطلانه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله لان كل واحد منها ممتنع الحصول
بدون علة واجبة وهذا اشارة الى طريقة مخترعة له مشهورة عنه وهى ان الممكن لا يجب لذاته وما لا

لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة لما
كان في الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة ايضا وهذه
طريقة حقة مستقيمة خفيفة المؤنة ومبناها على مقدمة ظاهرة جدا وهي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه
لم يجب وجوده وتقريرها بحيث ينطبق على ما ذكره ههنا انه لو تسلسلت سلسلة العلل والمعلولات الى غير
النهاية لزم انتهائها الى علة واجبة الوجود بذاتها فتكون هي طرفا لها فيلزم تناهيها مع فرض عدم تناهيها
هف بيان الملازمة ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة يكون ممكنا لا محالة والممكن لا يصير موجودا الا
بان يجب وجوده بعلة واجبة كما مر والواجب اما واجب بذاته او بغيره لكن الواجب بالغير لا يمكن ان يحصل
به وجوب وجود غيره ما لم يستند الى واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود انما يحصل للشيء اذا
امتنع عليه جميع انحاء العدم لان ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير الغير المستند الى الواجب لذاته
لا يمكن ان يصير سببا لامتناع جميع انحاء عدم معلوله لان من انحاء عدم معلوله انعدامه مع انعدام
علته وعلة علته وهكذا وهذا غير ممتنع لفرض كون كل واحد من علله الغير المتناهية ممكنا ومعلولا
فيجوز انعدام جميعها معا وان لم يجز انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة البعض الاول فما لم
يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو من العدم ايضا لا يمكن ان يجب ويحصل وجوده فهو ممتنع الحصول بعد
وهذا معنى قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى واجب
الوجود لذاته لجواز انعدامه مع انعدام علله فلا يجب به شيء من آحاد السلسلة فلا يوجد السلسلة لكن
وجودها يجب بوجود علة واجبة لذاتها ليجب بها آحاد السلسلة واما انها هي طرف السلسلة فلاستنادها
آحاد السلسلة اليها ومن لكونها واجبة لذاتها غير مستندة الى علة اخرى ليكون وسطا فهي طرف لها
فيلزم انتهائها اليه فصدق انه لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة العلل والمعلولات يلزم انتهائها وهو خلف
قح الثاني برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية
وجملة اخرى لم يفصل منها وتقريره ههنا انه لو تسلسلت العلل والمعلولات لا الى نهاية لامكن لنا ان يحصل
جملتين منها احديهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وثانيهما من ما قبله بخمس مراتب مثلا الى ما لا يتناهى
ايضا وهذه الجملة الثانية المفصول منها خمسة آحاد مثلا لا محالة جزء من الجملة الاولى الغير المفصول منها تلك
الآحاد وانقص منها بعدة تلك الآحاد ولنا ايضا ان نطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة بان نجعل الاول
منها بازاء الاول من تلك والثاني بازاء الثاني وهكذا فان وقع بازاء كل واحد من الزائدة واحد من
الناقصة لزم تساوي الزائد والناقص بل الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد
جزء من الجملة التامة لا يكون بازائه جزء من الجملة الناقصة لزم تناهي الناقصة والزائدة لا تزيد عليها
الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا اذ الزائد على متناه بقدر متناه لا يكون غير متناه وقد فرض عدم تناهيهما
هف واعترض على هذا البرهان بمنع لزوم التساوي على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من
الناقصة مستندا بان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي واجيب بمنع الضرورة في

ذات كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين اما متساويتان واما متفاوتتان بالزيادة و
النقصان وفي لزوم انقطاع الناقصة عند التطبيق كيف ولو لم ينقطع احديهما بل كانتا ابدا متطابقتين
لكانتا متساويتين والمساواة ملزومة للمساواة بل نفسها كما لا يخفى ثم ان المتكلمين اجروا هذا
البرهان في ابطال اللاتناهي مط اذا ضبطه الوجود سواء كان مجتمعا او لا ومرتبا او لا فلما نقض
عليهم بالعدد اجابوا بانه لم يضبطه الوجود بل هو اعتباري محض وكذا نقض المقدمة القائلة بان احدى
الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى يلزم تناهيهما بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية
اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك مع لا تناهيهما ومقدورات الله تع المختصة بالممكنات اقل
من معلوماته الشاملة للممتنعات مع لا تناهيهما وذلك لان ما ضبطه الوجود من مقدورات الله ومعلوماته
ليس لا متناهيا عندهم ودعوى عدم تناهيهما امر آخر واما الحكماء فيخصونه بالمجتمع المترتب فانه اذا كانت
الآحاد موجودة معا في زمان وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من
الاخرى وقع الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق وينطبق الآحاد بالآحاد بلا شبهة واذا لم تكن
موجودة معا لم يتم ذلك لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الخارج لعدم اجتماعهما
فيه ولا في الذهن لاستحالة وجودها مفصلة فيه وكذا الامر اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينهما
ترتب لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى واعتبار العقل ينقطع لا محالة ويتضح
ذلك بتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين وبين اعداد الحصى فان في الاول لتطبيق طرفيهما كاف في وقوع كل
جزء من احدهما بازاء جزء من الآخر بخلاف الثاني فان اتساق النظام في المرتب يجعله بمنزلة الحبل المتصل
الاجزاء بخلاف ما لم يترتب لعدم اتساق نظامه فان قيل التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل
بل يكفي فيه ملاحظتها بالاجمال بان يفرض كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الآحاد بالتفصيل
لم يتم التطبيق على تقدير الترتب ايض فان وقوع بعضها بازاء بعض ونسبته اليه في الخارج ليس انطباقا عقليا
حتى يتوهم ان الانطباق حاصل هناك في الخارج بخلاف ما ليس بمترتب كيف والانطباق امر يفرضه العقل
بين كل منهما وبين ما يتقدم عليه قلنا ان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل معين من احدى السلسلتين
بازاء معين من الاخرى فلا بد للآحاد من التعين والامتياز ليصح ذلك فاذا كان لها ترتب في الخارج كان
لكل منها تعين فيه بحسبه واما اذا لم يترتب الآحاد في الخارج ولم يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلا بد من
ان يتميز ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور فالملاحظة في صورة عدم
الترتب انما يجب لذلك لا لان نفس التطبيق لا يتأتى بدون ذلك فظهر ان الملاحظة الاجمالية انما هي كافية
في صورة الترتب لا في غيرها واما ما قيل من ان الحق ان يقال على تقدير عدم الترتب لا يلزم انقطاع احدى
السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الآحاد واحد من الكل
لا يكون بازائه شيء من الجزء ثم تكافأ السلسلتان فيما بقي من الآحاد فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة
فيرد عليه انه في صورة عدم الترتب لا يكون طرف ووسط كما لا يخفى واذا عرفنا ان الملاحظة الاجمالية

لعل مراد المحقق انه على تقدير عدم الترتب يجوز ان يكون الزيادة متحققة في الزيادة المفروضة وان يكون الزيادة فرضها لا بد ان يكون الزيادة في طرف حتى يلزم الانقطاع كما في صورة الترتب ولم يرد ان الزيادة تكون في الوسط حتى يرد عليه ما اورده المحشي انه حين [illegible]

كانه في صورة الترتب وتوضيحه ان في السلسلتين اللتين فرضناهما في تقرير البرهان لا شك ان الجزء الاول من السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء الخامس من السلسلة الاولى الزائدة فاذا اطبقناه باول الاولى وفرضنا انطباقه عليه يتفطن بمجرد هذا الفرض الجزء العاشر من الثانية بازاء الخامس من الاولى والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه وهكذا ولا حاجة الى ان نفرض انطباق كل من اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية فرضا على حدة ليلزم ان ينقطع التطبيق بانقطاع الفرض بل هناك فرض واحد اجمالي يستلزم جميع تلك الانطباقات التفصيلية وذلك لحصول التميز والتعين لاجزاء السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا بتعمل العقل عرفت اندفاع ما زعمه بعض الاعاظم من ان برهان التطبيق مغالطة وليس ببرهان حيث قال في كتابه المسمى بالقبسات بهذه العبارة فاما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برهانيته بل ان فيه تدليسا مغالطيا فان اللاتناهي في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوتة من الجهة الاخرى التي هي جهة التناهي لا من الجهة التي هي جهة اللاتناهي كما في سلسلة المأة بغير نهاية وسلسلة الآلاف الى لا نهاية وليس ينصحح تخريب اللاتناهي بكلية من جهة اللانهاية واجزائه بكلية عن درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التي للآحاد بالاسر في تلك الجهة فاذن اذا طوبق طرفا احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجته الى حيز الوسط ومرتبته ولا يزال تنتقل وتتردد في الاوساط ما دام الوهم او الفرض معملا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا ولا يبلغ اقصى الحدود وآخر الدرجات عوض فاذا ما انبت اعمال الوهم وانصرم عمل التطبيق انقطع التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة واقر القدر الزائد في مقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للمفاوتة الى جنبة اللانهاية ابدا بل انها ابدا في جنبة التناهي اما هي في حد الطرف واما في شيء من حدود الاوساط انتهت عبارته وذلك لانه ليس هناك فرض بعد فرض حتى يصح ان يقال ان الزيادة تنتقل وتتردد في الاوساط ما دام الفرض معملا للتطبيق ولا يبلغ الى آخر الحدود بل هناك فرض واحد يتضمن جميع تلك الانتقالات ولا حاجة ايضا الى تخريب الغير المتناهي واجزائه اصلا بل يصح ذلك الفرض الاجمالي الكلي مع كون كل واحد من الآحاد في مرتبته بدون ان يتحرك عن مرتبة الى اخرى فان التطبيق بالمعنى المذكور لا يقتضي تبدل نسبة بنسبة بان يفرض مثلا كون النسبة التي كانت للجزء الاول من الثانية مع الخامس من الاولى لها مع الاول من الاولى وهكذا فتثبت جدا فان قلت فلم لا يكفي في الترتب التعاقبي كما في سلسلة الحوادث المترتبة الماضية والحركة والزمان الماضيين وجود كل في وقته وان لم يجتمع في وقت واحد في اجراء برهان التطبيق فان التميز والتعين هناك حاصل لكل واحد واحد وليس الا رهنا لك كما في المجتمع الغير المترتب قلت لان التميز هناك ليس الا في العقل لا في الخارج لان التميز الخارجي قد انقضى بانقضاء الوجود الخارجي فلم يبق سوى الامتياز العقلي وهو غير كاف الا تفصيلا وهو غير ممكن كما عرفت

وليس فرق بينه وبين المجتمع الغير المترتب في كون التميز الذي لا بد منه في التطبيق عقليا محضا الا ان التميز الذي يفرضه العقل في المجتمع الغير المترتب اختراعي صرف ليس له داع اليه وفي المترتب الغير المجتمع له داع اليه هو الترتب الذي كان في الخارج وقد انقضى مع انقضاء الوجود فتدبر هذا هو المانع هناك من جانب التطبيق اعني عدم قدرة العقل على التفصيل وهناك مانع من جانب الانطباق ايضا وهو انه لا بد في الانطباق من وجود المنطبقين ولا وجود لمجموع الآحاد في وقت من الاوقات لا في الخارج كما هو المفروض ولا في العقل لامتناع حصول غير المتناهي في العقل مفصلا لا يقال وجود المجموع في الخارج وان لم يكن حاصلا في وقت من الاوقات لكنه حاصل في مجموع الاوقات لانا نقول القول بوجود المجموع في جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون شيء من اجزائه لا يقال في امتناع وجود الكل هذا النحو من الوجود بدون وجود شيء من اجزائه نظر لجواز ان يكفي وجود اجزائه في زمان الكل الا في نفسه لانا نقول في كفاية هذا النحو من الوجود للانطباق ايضا نظر اذ المعلوم كفاية وجود المجموع في وقت واحد ولا بد لمن يدعي اجراء البرهان فيه من القطع فاللازم عليه اثبات كفاية مثل هذا الوجود ايضا ومن هذا ظهر ضعف ما ادعاه المتكلمون من كفاية كون المترتب ما ضبطه الوجود كما مر الاشارة اليه فان قيل اليس وجودها في المبادي العالية يكفي في ذلك قلنا نحو وجودها فيها غير مجزوم به هل هو بصور ام لا وبصور متكثرة ام متحدة وان كان اصل وجودها فيها اعني علم المبادي بها مجزوما به فلا يكفي في النقض على انه لو كان بالصور لم يلزم الترتب فيها وان كان المعلوم بها مرتبا اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما على العلم بالمتأخر الا في علم الباري تعالى بالاشياء عند الشيخ على القول بالحصول فانه على ترتيب سببي ومسببي لئلا يلزم صدور الكثرة في مرتبة واحدة عن الواحد الحقيقي لكن الصور عنده متناهية مع كون معلوماته غير متناهية وعدم عزوب شيء من الاشياء من علمه تعالى ولطريقه كي بيان ذلك في التعليقات غامض تحصيلها فان قلت اليست المتعاقبات الزمانية مجتمعة في الدهر على ما ذهب اليه بعض الاعاظم واثبته في كتاب القبسات واليس علم الواجب تعالى بالاشياء على نحو الحضور الاستيعابي الشامل للماضيات والمستقبلات دفعة واحدة على ما هو مختارك موجبا لاجتماعها جميعا عنده تعالى فيتم التطبيق من هذا الوجه لا محالة قلت لا اما العلم الحضوري فان معناه على ما استعلم انشاء الله هو انه يعلم كلا في وقته بمعنى انه لا يعزب عنه شيء لكونه قد مضى او لم يات بعد لان نسبته تعالى الى الماضي والآتي نسبة واحدة غير مختلفة كنسبتنا اليهما بل هو محيط بكل شيء احاطة واحدة تفصيلية وذلك من خواص تجرده تعالى وتقدسه عن الازمنة وعن كونه متقيد الوجود ومختص بزمان دون زمان كتقدسه عن الامكنة سواء وهذا لا يستلزم اجتماع معلوماته في آن من الآنات او وقت من الاوقات ليجري عليها التطبيق واما الدهر فهو اوسع من الزمان لا محالة فلا يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع في زمان من الازمنة وليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا معتبرا الا في مطلق الوجود فان الشيء الزماني لا يمكن ان ينخلع عن كونه زمانيا وليس وجوده في الدهر انخلاعا له عن زمانه المختص الموجود بل ليس

نسبة الباطن الى الظاهر فالدهر فوق الزمان وباطنه والزمان تحت الدهر وظاهره والباطن يجمع الظواهر والظاهر مظهر الباطن فافهم

معنى وجوده فى الدهر هو ملاحظته بما هو متلبس بالوجود مع قطع النظر عن تقييده بالوقت المخصوص وليس عدم اعتبار التقييد بالوقت اعتبار العدم المقيد على ما هو شان وجود الطبايع بالقياس الى وجود افرادها هذا واعلم انه قد يتوهم كون المجتمع الغير المترتب فى نفسه مما يجرى فيه التطبيق باعتبار عروض العدد المترتب فى مراتبه له فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين والاثنين على الثلاثة وهى على الاربعة وهكذا وهذا ليس بشىء فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود الا من حيث عروض العدد له وليس لشىء من الآحاد ما يوجب عروض خصوص مرتبة معينة من العدد له الا ترى ان فى آحاد الثلثة مثلا لا يتعين اثنان معينان من جملتها لعروض الاثنينية لهما بخصوصهما وعروض الواحد للباقى بخصوصه فليتفطن وكذا ما قيل انه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على ما بقى منه بعد اسقاط واحد منه وهذا الباقى على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجرى فيها التطبيق وذلك لانه لا يتعين فى مجموع من المجموعات واحد بعينه للاسقاط والبواقى للابقاء بل انما ذلك باعتبار العقل وتعيينه وهو منقطع لا محالة ان قيل اذا كانت الجملتان موجودتين معا وان لم يكن بين آحادهما ترتب فلا شك فى ان وقوع كل واحد من آحاد احديهما بازاء واحد من آحاد الاخرى من الامور الممكنة والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف قلنا الملازمة ممنوعة كيف ووقوع كل واحد بازاء كل واحد اذا لم يكن بينهما ترتب يتوقف على ملاحظة العقل اياها تفصيلا ليتميز بعضها عن بعض عنده ليمكنه فرض وقوعه بازائه اذ لا تميز خارج العقل ويكفيه الملاحظة الاجمالية كما على تقدير الترتب كما عرفت وملاحظة الغير المتناهى تفصيلا ممتنعة فايتوقف عليها ايضا ممتنع الوجه الثالث ما استخرجه المحشى من برهان التطبيق وهو اقل مؤنة واتم فايدة من برهان التطبيق وهو انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التى فوقه متعددا باعتبار وصفى العلية والمعلولية لان الشىء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فتحصل السلسلتان متغايرتان بالاعتبار احديهما سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احديهما على الاخرى بلا تعمل العقل وملاحظة انطباقهما يوجب الحكم بتناهيهما لزيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا تنطبق على معلولها فى مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك لخروج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فكل علة ومعلول منطبقين يجب ان يكون قبلها علة فاذا انطبقت المعلولات كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق وجب ان يكون هناك علة سابقة على جميع المعلولات المنطبقة على العلل من غير انطباق مع عليها والا لزم ان يكون مع من تلك المعلولات منطبقا على علة فلا يكون علة متقدمة عليه هف فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة تكون علة ولا يكون معلولا وفيه انقطاع السلسلتين واليه اشار بقوله ولان التطبيق اى الحكم بالانطباق باعتبار النسبتين اى العلية والمعلولية ههنا حال كونهما بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب خرابه تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين وهى العلية على الاخرى من حيث السبق

اى من حيث وجوب سبق العلية على المعلولية كما عرفت فقوله بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما اشارة الى عزل المعلول الاخير فى هذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبين برهان التضايف الذى سنذكره وقد خفى ذلك على المحشى الشريف واما كونه اقل مؤنة واتم فايدة من برهان التطبيق فلانه مستغن عن توسيم تطبيق كل واحد من آحاد احدى السلسلتين بواحد من آحاد السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونهما متطابقتين بلا تعمل من الوهم ولذلك يجرى فى المتعاقبات ايضا دون برهان التطبيق كما سيأتى فى كلام المص فى نقد المحصل حيث ننقله فى مبحث حدوث الاجسام انشاء الله تعالى فان قيل هذه الملازمة انما تعطى لزوم زيادة سلسلة العلل بواحدة غير معينة وانما يظهر لزوم ذلك فى كل قطعة متناهية منها قلنا ان العقل يحكم بالضرورة الحدسية بان كل جملة يتكافأ علياتها ومعلولياتها على هذا الوجه لا بد لها من علة خارجة عنها سابقة عليها حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية لئلا يفوت السبق الذى هو مقتضى العلية والشبهة ناشية من طلب التفصيل فيما يحكم به العقل حكما كليا اجماليا وهذا قد يعجز عنه العقل فلا يدل على بطلان الحكم الكلى الاجمالى ولهذا نظاير مثل ما يقال ان العقل يحكم بان الموجد يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره ثم يثبت به ان الشىء لا يوجد نفسه ومثل ما يقولون فى البرهان السلمى ان كل جملة من الزيادات لا بد ان يكون فى بعد فوقها فيلزم منه ان الزيادات الغير المتناهية ايضا يلزم كونها فى بعد فوقها ومثل ما يقال فى برهان الوسط والطرف وهو الذى قرره الشيخ فى الشفاء ومحصوله ان كل ما هو معلول وعلة معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة احدهما معلول له والآخر علة له فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولا وعلة لكون كل واحد من آحادها كذلك اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات ومركبة منها والمتعلق بالمعلول المحتاج اليه لا يكون واجبا لذاته بل لا بد ان يكون معلولا لعلة مستقلة ولما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة فهو وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية ايضا وسط فيكون وسطا بلا طرف وانه محال فيرد عليه بانا نسلم ان كل واحد من آحاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط ولا نسلم كون كل الآحاد باسرها وسطا فان حكم كل واحد من تلك السلسلة قد يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع فيوفى دفعه ان العقل يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية والغير المتناهية وحكم الآحاد وان جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يعلم العقل بعدم المخالفة بالبديهة وهذا منه الى غير ذلك مما لا ينضبط وحيث لكن الشان كما قال المحقق الدوانى فى بداهة الحكم الكلى ولا ينفتح منه جلية الحال الا بترك الجدال وقصر الهمة على طلب الكمال ومساعدة التوفيق من ولى الافضال الوجه الرابع ما ذكره الشيخ فى الاشارات والمبدأ والمعاد وتقريره على محاذاة ما فى الاشارات هو ان كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن آحادها وذلك لانها اعنى تلك الجملة بمعنى نفس آحادها

اقول احترازه من المجموع المركب من الواجب
فان علته ليست خارجة عن آحاده من جهة
من الآحاد وهو الواجب بالذات ولا يلزم

بالاسر بحيث يكون ما لو اعتبر معها من شكل وهيئة خارجا عنها موجودة لكون كل من آحادها موجودا
وليس شيء منها بمعدوم وعدم الجملة لا يكون الا بعدم شيء من آحادها ثم وجودها مغاير لوجود كل واحد من
آحادها بالضرورة ومما ينبه عليه ذلك انه لا يصدق على شيء من آحادها انه جملة وكثير ومتعدد وداخل
فيه كل واحد من الآحاد وما يرادف ذلك ويصدق على مجموع الآحاد انه جملة وكثير ومتعدد وداخل فيه
كل واحد من الآحاد وامثال ذلك فنقول هذه الجملة الموجودة بوجود على حدة غير وجود كل واحد من
آحادها اما ان لا يقتضي علة اصلا فتكون واجبة الوجود غير ممكنة الوجود وكيف ينافي هذا وانما
يجب بآحادها واما ان تقتضي علة مستقلة بايجادها اذ لا بد منها في وجود كل ممكن بالضرورة وهي
الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان الآحاد بالاسر والكل والجملة شيء واحد اذ اريد بكل واحد
من هذه الثلاثة نفس معروض الهيئة كما فرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ح لا يقال لا يلزم من عليته
لنفسه تقدمه على نفسه لان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها عليه اذ من جملتها الاجزاء التي
هي نفس المعلول المركب لانا نقول قد عرفت منا سابقا ان ما هو جزء للعلة التامة هو الاجزاء بالاسر
وما هو نفس المعلول المركب هو مجموع الاجزاء وفرق ما بينهما قد بيناه هناك وهو ان مجموع الاجزاء
هو معروض الهيئة الاجتماعية بخلاف الاجزاء بالاسر اذ ليس معتبرا فيها كونها معروضة للهيئة الاجتماعية
واما ههنا فكلاهما معروضا للهيئة الاجتماعية لان الاجزاء بالاسر التي هي نفس العلة التامة يعتبر في
كل جزء منها ان يكون في مرتبة متعينة لكونه علة للاحقه معلولا لسابقه فهي عين مجموع الاجزاء التي هي
نفس السلسلة المفروضة فليتأمل جدا فانه في غاية الدقة واللطافة على ان المراد من العلة ههنا هي العلة
المستقلة بالايجاد على ما اشرنا اليه ولا شبهة في وجوب تقدمها على المع واما ان يقتضي علة هي بعض
الآحاد فليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا بل كل واحد من الآحاد يفرض
ان يكون علة لجميع الآحاد يكون علة ذلك الواحد اولى بالعلية لها وذلك لكونه اكثر افادة للآحاد
الذي هو داخل في كون الشيء علة للجملة فان علة الجملة بالحقيقة علة لآحادها اولا ولما كان كل واحد
من الآحاد معلولا له علة فكل ما فرض علة يكون علته اولى بذلك ولا يتعين شيء منها للعلية هذا
ما ذكره الشيخ في الاشارات لنفي علية البعض وقد علل ذلك في المبدأ والمعاد بلزوم كون ذلك البعض
علة لنفسه ولعلله كما نقله المص واما ان يقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وفساد الاقسام المذكورة
يقتضي صحة هذا القسم فهذه العلة الخارجة علة اولا للآحاد ثم للجملة وذلك لانه لا بد ان يكون علة لبعض
آحادها فان جميع الاجزاء لو وقع بسببها كان المجموع واقعا بغيرها فلم يكن تلك العلة علة للسلسلة
اصلا فلو وجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض فاما ان يكون علة له اولا فان كان
علة له لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وهو ح كما مر وانما لزم كون العلتين مستقلتين
لان العلة الخارجية لا بد ان تكون علة مستقلة بايجاد ذلك البعض والا لم يكن علة مستقلة للجملة بالتمام
فلو كان لعلته الاخرى كانت مستقلة ايضا والا يلزم عدم استقلال الخارجة وان لم يكن علة له لزم ان يوجد

فجملة

في جملة الآحاد امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وهو خلاف المفروض فهذه العلة الخارجية تكون
طرفا للسلسلة ويلزم انتهاؤها اليه هف هذا هو تقرير ما ذكره في شرح الاشارات وتوجيهه وشرحه
والى هذا الوجه اشار المص ولما كان هذا الوجه مشتملا على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة والرابع
هو المط ومن الاقسام الباطلة قسمان ظاهر البطلان طوى عنهما وتعرض لذكر الثالث فقال ولان
المؤثر في المجموع اي مجموع السلسلة المفروضة التي هي موجودة لا محة لكون كل من آحادها موجودا
محتاجة الى المؤثر لكونها ممكنة لكون كل واحد من آحادها كذلك فلا مجال لاستغنائها عن المؤثر
فالمؤثر في هذا المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله لان المؤثر في الجملة
يجب ان يكون مؤثرا في جملة الاجزاء اما بواسطة او بغير واسطة كما عرفت وانما الكلام في المؤثر التام
اعني العلة المستقلة بالايجاد لان المجموع له علة تامة بهذا المعنى لا محة فلو كان المؤثر بهذا المعنى بعض
اجزائه كان ذلك البعض علة تامة له وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به فكيف يجب الجملة بشيء
هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة فهذا القول اعني قوله ولان المجموع له علة تامة الخ عطف
بحسب المعنى على جزاء الشرطية وتقدير الكلام ما ذكرناه والحاصل ان مجموع السلسلة لا بد له من مؤثر
ومن كون ذلك المؤثر تاما موجبا يلزم محال آخر هو كون الجزء مستقلا في ايجاد الكل مع احتياجه
الى ما لا يتناهى من آحاد ذلك الكل الا انه لا حاجة الى لفظ كل بل يكفي ان يقول والجزء ليس علة
تامة فتدبر هذا غاية توجيه هذا الكلام واعلم انه لا يرد على هذا الدليل على التقرير الذي ذكرنا
شيء والشبهة المشهورة بشبهة ما قبل المع الاخير وتقريرها ان وجود مجموع السلسلة ليس الا مجموع
وجودات آحادها فعلته ليست الا مجموع علل الآحاد ومجموع علل الآحاد انما هو مجموع ما قبل المع
الاخير الى ما لا يتناهى وهو جزء لمجموع السلسلة لا محة لاشتمال مجموع السلسلة على المع الاخير و
عدم اشتمال ما قبله الى غير النهاية عليه فهذا المجموع الذي هو جزء لمجموع السلسلة علة قريبة للمع
الاخير والسلسلة المبتدئة مما قبله بواحد هي علة للمع الذي هو فوق المع الاخير وهكذا الجميع
تلك السلاسل التي يشتمل عليها ما قبل المع الاخير هو مجموع علل تلك الآحاد وهو علة للسلسلة
والحاصل انا نختار ان المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة له انما هو بعض تلك السلسلة وهو
البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يلزم شيء من المحالين المذكورين اعني تاثير الشيء في نفسه
وعلله وايجاب الجزء للكل ولا يلزم ايضا عدم اولوية بعض من الابعاض للعلية وهذا مما لا مدفع له
فان قيل عدم المركب كما يكون بعدم جزء من اجزائه مع بقاء الباقي يكون بعدم جملة الاجزاء بالكلية
بان لا يبقى شيء منها فجميع السلسلة يمكن ان ينعدم بالاسر لامكان كل من اجزائه فهذا العدم يجب
ان ينسد ليصير موجودا فلا بد له من علة ينسد بها تطرق هذا العدم اليه فلا يجوز ان يكون هي
ما فوق المع الاخير لجواز تطرق العدم اليه ولا شيئا من اجزاء السلسلة كذلك بل يجب ان تكون
خارجة عن الممكنات كان رجوعا الى الدليل الاول المخترع للمص كما مر ولا يمكن ان يكون مراد القوم
من هذا الدليل هو الدليل المخترع لعدم الاحتياج فيه الى هذه الاقسام كما عرفت ثم لا يبعد تفطن

المصـ ذلك من الدليل المشهور للقوم فليتدبر ثم ان في بطلان التسلسل براهين اخرى غير ما ذكره
ههنا فمنها برهان الوسط والطرف وقد ذكرناه ومنها برهان التضايف وسيأتي في حدوث الاجسام
ومنها برهان الحيثيات وتقريره انه لو ترتبت حيثيات تامود الى غير النهاية لكانت لا تخلو اما ان يكون
ما بين كل حيثية من تلك الحيثيات مثلا وما بين حيثية اخرى منها اية حيثية فرضت متناهيا
او غير متناه فان كان متناهيا على سبيل الاستيعاب والكلية لزم ان يكون الكل ايضا متناهيا
لوقوعه بين حيثيتين منها كمعلوليته وعليته وهذا حكم اجمالي حدسي يحكم به العقل المتحدس وليس
من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد كما لو قيل كل واحد من ابعاض هذا الذراع دون الذراع
بل من قبيل ان يقال ما بين هذه النقطة والطرف من المقدار المفروض واية نقطة تفرض فيه على
الاستيعاب الشمولي دون الذراع فهذا المقدار المفروض دون الذراع فليتفطن وان لم يكن متناهيا
على سبيل الكلية بل كان الواقع بين حيثية واحدة وبين حيثية اخرى اية حيثية كانت غير متناه
لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ومنها برهان الترتب وتقريره ان الترتب في المعلولية يستدعي
استلزام انتفاء كل واحد من آحاد السلسلة انتفاء جميع ما بعده ففي كل سلسلة مترتبة من
العلل والمعلولات وكانت المعلولية مستوعبة لآحادها على الترتيب يجب ان يكون علة واحدة
يلزم من فرض انتفائها انتفاء جميع الآحاد باسرها فينتهي السلسلة بتلك العلة فليتفطن
ومنها برهان الاسد الاخصر وتقريره انه لو ترتب سلسلة من العلل والمعلولات لكان لكل واحد
من آحاد السلسلة لم يتقرر ولم يوجد ما لم يتقرر ولم يوجد قبله واحد آخر فاذا كان كل واحد
من آحادها لم يوجد ما لم يوجد شيء آخر قبله كانت الآحاد باسرها لم يدخل في الوجود ما لم يكن
شيء آخر موجودا قبل الجميع والامر ان يتقرر شيء في تلك السلسلة حتى يتقرر شيء آخر بعده وذلك
ظ عند العقل الصريح والفطرة الصحيحة ومنها براهين اخترعها بعض المتاخرين فمنها انه لو وجدت
سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ فهو متعين للاولية وما بعده للثانوية وما يليه للثالثية
وهكذا يتعين كل من آحادها لمرتبة خاصة من المراتب العددية على الاتساق والترتيب فاذا زيد
على مبدئها عدة مرتبة متناهية كعشرة آحاد مثلا كان اول تلك العشرة اول آحاد كل السلسلة
ايضا وما كان اولا لا يكون حادي عشر فيزيد عدد الكل لا محالة ويجب ان يوجد مرتبة عددية
لم يوجد في الفرض الاول البتة ولم يوجد في المبدأ كما اعتبرناه ولا في الاوساط للاتساق فوجب ان
يوجد في الجانب الآخر فيتناهى ما فرضناه غير متناه هف قال وهذا البرهان وان ناسب برهان
التطبيق لكن يمتاز عنه بوجوه من اللطافة والدقة ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما
ان كل سلسلة غير متناهية من جانب واحد ينقص من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه
يحكم بها كل ذي فطرة سليمة وثانيتهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص
مجموعهما من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بل اما ان يساويه او يفضلان عليه او

ينقصان عنه بمقدار متناه ولا احسبك شاكا فيها كسابقتها وبعد تمهيدهما نقول لو وجدت سلسلة غير
متناهية يكون لها مبدأ يتعين بترتب آحادها فيها الآحاد الواقعة في المراتب الفردية كالاول والثالث
والخامس والسابع الى غير النهاية وكذا الآحاد الواقعة في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس
والثامن الى غير النهاية فيوجد في السلسلة المفروضة اولا سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد
فوجب ان لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي في الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما
معا عين السلسلة المفروضة اولا ولها مبدأ فوجب ان ينقصا معا عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار
غير متناه بحكم المقدمة الاولى فاجتمع فيها النقيضان وهو مح وما يستلزم المح فهو مح ومنها انه لو وجدت
سلسلة غير متناهية لكان لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة في الواقع متعينة الآحاد
يعرضها عدد معين ضرورة ويوجد فيها مراتب اعداد او معدودات ناقصة عنها بواحد او باثنين
او بثلثة او باربعة وهكذا طبقات مترتبة متنازلة ويوجد فيها واحد البتة لا مرتبة تحته
فيوجد بين مرتبة العدد الذي لكل السلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها
محصورة بين حاصرين قال وهذا البرهان يفيد امتناع وجود الامور الغير المتناهية وان لم تكن
مترتبة ايضا ومنها انه لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ لزم ان يكون عدد الآحاد
زوجا وفردا وهو باطل بالضرورة وبيان اللزوم انه يتعين بعض من آحادها بانه واقع في المراتب
الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه واقع في المراتب الزوجية كالثاني والرابع
والسادس كل منها الى غير النهاية ويكون بازاء كل من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت
السلسلة الاولى الى قسمين متساويين فكان زوجا اذ لا نريد به الا المنقسم بمتساويين مط واذا
اسقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية فوجب ان يكون زوجا بعين ما قلنا فالسلسلة
الاولى فرد لانه اذا زيد واحد على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الى كل من النصفين يزيد على الآخر
ولا يصلح للتنصيف ولو كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضنا لها مقطعا حتى ينقسم بقسمين
كل منهما غير متناه من جانب واحد ولا يلزم الخلف فيهما ومنها ان التسلسل يستلزم ان يتساوى كل عددين
متناهيين كالعشرة والمائة والالف وهو ظاهر البطلان وبيان اللزوم ان مثل هذه السلسلة
يوجد فيها عشرات غير متناهية وكذا مئات غير متناهية فاذا جعل آحادها من مبدئها على الترتيب
بها تعد العشرات استوعبت هذه العادية تمام الآحاد وكذا لو عدها المائة فيتساوي العشرة
والمائة لتساوي مسطح عدد واحد فيهما قال وهذا قريب بما اخذ من برهان التطبيق ومنها ما يستدعي
تمهيد مقدمة وهي ان كل عدد يكون له نصف والثلث من آحاد مترتبة فما لم يحصل نصفه اولا لا
يحصل كله وهذه من الضروريات الحدسية وبعد ذلك نقول لو وجدت سلسلة غير متناهية
وكان لها مبدأ يوجد فيها آحاد فردية غير متناهية وآحاد زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل
واحد من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فالآحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة فلعدد السلسلة

نصف البنه وبحكم المقدمة الممهدة اذا اعتبرت الجملة من آحادها المرتبة ماخوذة مع التوالي والترتيب
يجب ان يحصل نصفها اولا ثم يحصل الجملة فالنصف الاول يوجد اولا محصورا بين حاصرين هو
مثناه فكذا كله وهو المطلوب انتهى وفي اكثرها مجال المناقشة كما لا يخفى على الناقد البصير و
العالم الخبير **المسئلة الرابعة في احكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر فمنها ان المؤثر**
في الوجود ليس الا الوجود والمؤثر في العدم ليس الا العدم واشار اليه بقوله وتتكافى النسبتان
اي التاثير والتاثر بقرينة كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر في طرفي النقيض اي الوجود و
العدم بمعنى ان وجود الفاعل يكافي وجود المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في موجود تحققت
المفعولية في موجود وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل يكافي عدم المفعول اي اذا تحققت
الفاعلية في معدوم تحققت المفعولية في معدوم فوجود المفعول مستند الى وجود المستند
لان تاثير المعدوم في الموجود غير معقول وعدم المفعول مستند الى عدم الفاعل من حيث هو فاعل
لانه حين عدم المفعول لو لم يعدم من الفاعل التام شيء لزم اجتماع المفعول وعدمه وان عدم فالعقل
يحكم بان مع انعدام شيء من الفاعل لا اثر لمقارنة شيء آخر معه في انعدام المعلول بل هو كاف في
انعدام المعلول والعمدة في ذلك ان العدم لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم
فان شيئا من ذلك غير معقول وكلما يتوهم من حصول العدم من الوجود فانما هو بالعرض كما
يظهر عند التامل وقيل في شرح هذا الكلام اي تتكافى العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع
فان العلية كالمعلولية لا تقدم لاحدهما على الاخرى فلا يحكم العقل بانه تحقق العلية اولا ثم
تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم ارتفع المعلولية بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات
العلة تحقق اولا ثم يتحقق ذات المعلول وبانها ارتفع اولا ثم يرتفع ذات المعلول وذلك لان العلية
والمعلولية متضايفان حقيقيان وهما متكافئتان في الوجود والارتفاع ايضا كما حقق في موضعه
وفيه ان التكافؤ كما ينافي التقدم والتاخر الذاتيين والوجه ما ذكرنا ومنها ان الفاعل اذا كان
واحدا حقيقيا لا تكثر فيه ولا اختلاف جهة لا يمكن ان يكون فاعلا لشيء وقابلا له واليه اشار بقوله
والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة يعني اذا كانت النسبة بين الفاعل والمفعول وبين القابل
والمقبول متحدة بان يكون الفاعل بعينه هو القابل والمفعول بعينه هو المقبول وهذا اشارة الى اتحاد
الجهة ايضا فان مع اختلافها لا تكون النسبة متحدة ضرورة ان الشيء باحد الجهتين غيره بالجهة الاخرى
فيختلف النسبة باختلاف الطرف والدليل المشهور على ذلك اعني على منافاة الفعل والقبول
هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان
متنافيان فلا يجتمعان والى هذا اشار بقوله لتنافي لازميهما واعترض عليه بان كلا من الفاعل والقابل
اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول والمقبول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه المفعول و
المقبول يجب وجودهما معا فلا فرق بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل قد يكون

فيعن

في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل لا محالة فالفعل وجده
موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب
وامتناعه وما قيل من انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط نسبتان تختلفان بالوجوب والامكان من
جهتين بالقياس الى شيء واحد فيجب من جهة ولا يجب من جهة خروج عن محل النزاع اذ الكلام في ان البسيط
لا يكون فاعلا من جهة واحدة لا من جهتين وقد يجاب عن اصل الاعتراض باختيار الشق الثاني فان
المعلول وان توقف وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه ويجعله واجب الحصول
لكون الوجود منه بخلاف القابل فانه وان فرض اجتماعه مع جميع ما يتوقف عليه المعلول ليس له الا امكان
وجود المقبول فيه فالفاعل يوجب المعلول والقابل لا يوجبه بل لا يستحقه وهذا معنى قولهم نسبة الفاعل
الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان الا من جهتين فما قيل من ان
الايجاب من جهة الفاعلية والامكان وامتناع الوجوب من جهة القابلية فيكونان من جهتين لا من
جهة واحدة مدفوع بان ايجاب الفاعل للمفعول متقدم على فعله وكذا امكان حصول المقبول في
القابل متقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا لشيء وقابلا له لكان فيه قبل الفعل والقبول
جهتان جهة بها يوجبه وجهة بها يستحقه فلا يمكن ان يكون بها القابلية والفاعلية فتخلص الدليل
ان الفعل لا بد له من وجوب سابق والقبول لا بد له من امكان سابق فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا
لشيء وقابلا له لزم كون الشيء الواحد واجبا وممكنا بالقياس الى شيء واحد بعينه من جهة واحدة
والوجوب لشيء والامكان بالقياس الى ذلك الشيء بعينه متنافيان فكذا ملزوماهما اعني الفعل
والقبول سواء كانا بمعنى الفاعل او المفعول والانسب بقواعد الحكمة والاشد انطباقا على قواعد
التحقيق ان يقال في الاستدلال على هذا المطلب ان الفاعل لا يتعرى في حد ذاته عن معلوله فمعلوله
واجب وثابت له في حد ذاته سواء صدر او انفصل عنه او لا فنسبته اليه بالوجوب بهذا المعنى بخلاف
القابل فانه في حد ذاته يتعرى عن مقبوله البتة والا لامتنع قبوله فهو اعني المقبول بالامكان مع
القابل في حد ذاته سواء قبله او لم يقبله فهما اعني الفعل والقبول متنافيان بالذات فيكون المراد
من القبول هو القبول عن الغير ويقال له القبول الانفعالي فيجوز ان يقبل الفاعل البسيط عن نفسه
بان يصدر عنه ما يتصف هو به وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال ولهذا
ذهب الشيخ الى ان الصور معقولات قائمة به وصادرة عنه مع مبالغته في نفي اجتماع القبول والفعل
وهذا معنى ما صرح به في التعليقات وغيره من ان عنه وفيه في البسيط شيء واحد فليحفظ به ومنها
انه يجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا الى العلة لذاته وماهيته لئلا يلزم
كون الماهية محتاجة الى نفسها والا اي وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاته وماهيته بل كان الاحتياج
في تشخصه فلا اي فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه مسئلة عظيمة على حدة قد بسط القول فيها
الشيخ في الهيات الشفاء في فصل مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فلننقل بعضا منه

لكثرة توابعه وهوانه قال ليس الفاعل كلما افاد وجوداً افاده مثل نفسه وربما افاد وجوداً مثل نفسه

وربما افاد وجوداً لا مثل نفسه كالنار تسود وكالحركة تسخن والفاعل الذي يفعل وجوداً مثل نفسه فان

المشهور انه اولى واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بيقين ولا بحق من كل وجه الا ان

يكون ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة فح يكون المفيد اولى بما يفيد من المستفيد ولنعد من راس

فنقول ان العلل لا تخ اما ان تكون عللاً للمعلولات في نحو وجود انفسها واما ان تكون عللاً للمعلولات

في وجود آخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة واشياء

كثيرة مشابهة لذلك ولنتكلم على العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الاول ولنورد الاقسام

التي قد يظن في الظاهر انها اقسامه فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول في كثير منه انقص

وجوداً من العلة في ذلك المعنى ان كان ذلك المعنى يقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا تسخن عن النار

وانه قد يكون في ظاهر النظر مثله ايض قبل ذلك او لم يقبل مثل النار فانها يعتقد فيها في الظاهر انها

تحيل غيرها مثل نفسها ناراً في الظ فتكون مساوية لها في الصورة النارية لان تلك الصورة لا تقبل

الازيد والانقص بل تساويا له في العرض اللازم من السخونة المحسوسة اذ كان صدور ذلك الفعل عن الصورة

المساوية لصورته وعنه ايض والمادة مساوية في التهيؤ واما كون المعلول ازيد في المعنى الكلي من العلة فهو لذلك

يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة عللاً ومعلولات لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون

حدوثها بذاتها ولا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد المادة حتى يكون قد اوجب في ذلك خروج

شيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سبباً للايجاد فان جعل سببها العلة والامر الذي وجد

العلة معاً فتلك الزيادة تكون معلولة لامرين لا معلولة لامر واحد وهما مجموعين يكونان اكثر وازيد من

المعلول الذي هو الزيادة فان سلمنا هذه الظنون الى ان يستبين حالها ساغ لنا ان نقول انه اذا كان

المعنى في المعلول والعلة متساوياً في الشدة والضعف فانه يكون للعلة بما هي علة التقدم الذاتي

من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك المعنى الاول اذا اخذ بحسب وجوده واحواله التي له

جهة وجوده اقدم من الآخر فهو اولى اذن مطلق المساوات لان المساوات تقع في الحد وهما من جهة ما لهما

ذلك الحد متساويان وليس احدهما علة ولا معلولاً فاما من جهة ما احدهما علة والآخر معلول فوضح

ان اعتبار وجود ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان له اولاً الا من الثاني ولم يكن للثاني الا منه فظهر

ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان انما يمكن ان يساويه باعتبار الحد

ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود والاين فان استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذا اخذ

هذا المعنى نفس الوجود فتبين انه لا يمكن ان يساويه اذا كان المعنى نفس الوجود فتفيد وجود الشيء من

حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن ههنا تفصيل آخر ونوع من التحقيق يجب ان لا تغفله وهو

ان العلل والمعلولات تنقسم في اول النظر عند الفكر الى قسمين قسم يكون طباع المعلول فيه دون نوعية

الذاتية توجب ان يكون معلولاً لطبيعة او لطبائع فيكون العلل مخالفة لنوعيته لا محالة اذ كانت علة

ذوالحجة وربيع الآخر

في نوعه لا في شخصه واذا كان كذلك لم يكن النوعان واحداً اذ المطلوب علة ذلك النوع بل تكون المعلولات

يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها ويكون عللاً للشيء المعلول ذاتية بالقياس الى نوع

المعنى مط وقسم منه يكون المعنى ليس معلول العلة والعلة علة المعنى في نوعه بل في شخصه ولنا اخذ هذا

على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم وظاهر ما يوجد له من الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يتبين

حقيقة الحال الواجب فيه من نظرنا في السبب المعطي لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون

النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم

فان هذه النار ليست علة لتلك النار على انها علة نوعية النار بل على انها علة نار ما فاذا اعتبر

من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض وكذلك الاب للابن لا من جهة ما هو اب وكذلك الابن

بل من جهة وجود الانسانية انتهى ما اوردنا من كلام الشيخ ومنها انه يجب بل لا يجوز ان يكون ما مع

العلة علة والا لزم اجتماع العلتين ولا ان يكون ما مع المعنى معلولاً بل لا يجوز اذا فرضت علية العلة

لهما من جهة واحدة واليه اشار بقوله ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب وانما قال لا

يجب مع انه لا يجوز كما عرفت لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا بالذات وعلى الحقيقة ومنها انه لا يجوز

ان يكون شخص من اشخاص النوع الواحد علة حقيقية لشخص آخر بحسب ذاته ومهيته واليه اشار بقوله ولكن

الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر انما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المتكثر الافراد

فيها بخلاف الفلكيات والغرض منه دفع ما يتراءى بحسب الظ من كون هذه النار علة لتلك النار و

امثال ذلك كما مر من الاشارة اليه في كلام الشيخ واحتج عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله

والا لم تتناه الاشخاص وتقريره انه لو كان شخص من النار مثلاً علة ذاتية موجدة لشخص آخر منها

فانما يتصور ذلك بان تكون النارية التي في النار علة مقتضية لوجود نارية اخرى هي النارية التي في

النار المعلول اذ ذلك هو معنى العلية الذاتية الحقيقية فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود هذه

النارية لكانت هذه النارية ايض مقتضية لوجود نارية اخرى اذ هذه النار نارية والفرض ان النار

لنارية مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم ان يكون النارية الثالثة ايض مقتضية لوجود نارية رابعة

وهكذا الى غير النهاية وهذا تسلسل في المعلولات وقد عرفت ان اكثر البراهين المذكورة لابطال التسلسل في

العلل على ابطال التسلسل في المعلولات ايضاً كما لا يخفى واما ما قيل من انه انما يلزم ذلك لو كانت هذه النارية

لنارية علة لتلك النار واما اذا كانت علة لتشخصها فلا يلزم ذلك فمما لا يذهب اليه الوهم اصلاً

وكيف يذهب الوهم الى تجويز كون متشخصة هذه النار علة لنارية تلك النار بل لو ذهب فانما يذهب

الى كونها علة لتشخصية تلك النار لا لنارية لكن ذلك ليس معنى العلية الحقيقية بل الاعدادية وليس

المقصود نفيها بل هو الواقع الثاني ان هذا الشخص من النار مثلاً مستغن في وجوده عن الذي يظن كونه

علة له لشخص آخر منها اذ كل شخص يفعل ما يفعل هذا الشخص وليس هذا شان العلة الذاتية الموجبة

فظهر ان ما يفعله ليس الا اعداداً لا ايجاداً فهذه النار ليست الا علة معدة لتلك النار وهذا معنى

لنارية لنارية ثالثة لان المفروض ان النارية معلولة لنارية وهكذا الثالثة والرابعة الى غير النهاية فيلزم التسلسل في المعلولات منه مدظله

معنى قوله ولاستغنائه عن تغيره الثالث انه لا تقدم بالذات لشخص من اشخاص النوع الواحد على
آخر منها بحسب الماهية النوعية مثلا ليست نار اقدم فى ناريتها من نار اخرى ولو كانت علة بالذات
لما كان كذلك وهذا معنى قوله ولعدم تقدمه الرابع ان افراد النوع الواحد متكافئة لتماثلها فليس
بعضها اولى بالعلية من بعض وهذا معنى قوله ولتكافوها الخامس ان العلة الذاتية يجب وجودها
مع المعلول والنار التى يظن كونها علة لنار اخرى قد تنطفى وتنعدم مع بقاء النار الثانية وهذا معنى
قوله ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه واعلم ان هذه وجوه اقناعية وتنبيهات على فساد الوهم المذكور
والا فتقرر وجوب المخالفة بين العلة الذاتية ومعلولها آنفا ومنها كيفية صدور الافعال
الاختيارية عن النفس الحيوانية وترتيب مباديها وهى تعقل التصور والشوق والحركة والى هذا اشار
بقوله والفعل منا اى صدور فعل جزئى منا لان الصادر منا جزئى من جزئيات الفعل الكلى
يفتقر الى تصور جزئى اى الى تخيل ذلك الفعل الجزئى لان التصور انما يصير جزئيا فى الخيال ولا يتوقف
على وجوده كما يتوهم بلزم من توقف وجوده على تصوره الجزئى دور وانما يفتقر الى تخيله لتخصص
به الفعل الكلى ويصير جزئيا فان صيرورة الكلى جزئيا قبل وجوده انما يكون فى الخيال والى شوق اى ميل
حيوانى او عقلى تابع لتخيله من حيث هو ملايم او لذيذ سواء كان مطابقا للواقع او لا الى
طلبه وجلبه ويسمى شهوة اذا كانت الملايمة واللذة حسية غير عقلية او من حيث هو مكروه وغير
ملايم كذلك الى دفعه ومنعه ويسمى غضبا ثم الى ارادة جازمة حيث لم يكن مانع وتردد ولذلك الى
بثم ويسمى الاجماع ومغايرة الاجماع اعنى الارادة الجازمة للشوق ظاهرة فان الانسان قد يشتاق
ولا يعزم واما مغايرة مطلق الارادة للشوق مط فغير ظاهرة ولعلها غير لازمة فان قلت الانسان
قد يريد ولا يشتاق كما فى ارادة تناول الدواء البشع فظهر ان الاربعة غير ضرورية فى كل فعل بل فى
الغالب قلنا المنفى هناك الشهوة لا الشوق مط فان من اعتقاد النفع ينبعث شوق عقلى لا محالة
وان لم يسم شهوة كما اشرنا اليه ثم الى حركة من العضلات ليقع منا الفعل متعلق بالحركة وثم هذه
لتفاوت ما بين المرتبتين حيث كانت احديهما من النفس والاخرى من البدن فان قيل الحركة على
مسافة يكفى فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على
حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها
بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع تلك المسافة باسرها كافية فى حدوث تلك الحركات
الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان صدور الافعال الجزئية عنا لا يتوقف على تصورات جزئية و
ارادات كذلك قلنا المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع المسافة جميعا
ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدوده وينبعث من تخيله ذلك ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من
المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله
الى حد معين من حدودها تخيله لحد آخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذى

وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها
الحركة على ذلك الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة لسابق من الحركات وكل سابق من الحركات
معدة لحركة اخرى ويتصل الارادات فى النفس والحركات فى المسافة حتى ينتهى الى آخر المسافة فهذه
التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضى
كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة متصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضى كليتها
هذا السؤال والجواب اشار بقوله والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع
تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات والارادات الجزئية علة للسابق من تلك
الجزئيات من الحركة المعدة صفة لسابق من تلك لكونه حركة لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات
فى النفس والحركات فى المسافة الى آخرها اى آخر المسافة واعلم ان الحركة تتشخص بتشخص المسافة والزمان و
والقوة المحركة فكل حركة واقعة فى مسافة معينة صادرة عن متحرك بعينه بقوة محركة بعينها فهى جزئية
ويكفى فى صدورها تصور جزئى متعلق بها تعلقا تدريجيا بحسب افتراض الاجزاء فيها واشتمال
كل مسافة بالقوة على اجزاء كل منها مسافة وكل حركة على اجزاء كل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة
عن الجزئية ولا يجعلها كلية ولا ينفصل ولا يتعدد تلك المسافة والحركة الا بالفرض فاذا تحركنا فى
مسافة معينة فلو لم يفرض ولم يخطر ببالنا حد من حدودها فى اثنائها وذلك لقلتها جدا كفتنا ارادة
واحدة فى صدور تلك الحركة الواقعة فى تلك المسافة عنا فاذا خطر ببالنا حد من حدود المسافة وانه لا بد
ان نصل اليه اولا ثم نتجاوزه الى آخر انفصلت ارادتنا الاولى الى ارادتين يتعلق كل منهما بقطعة من
المسافة وكون المسافة قابلة للتجزية الى غير النهاية لا يستلزم تصورنا لجميع تلك الاجزاء الغير المتناهية
مفصلة بل كلما خطر ببالنا من تلك الاجزاء يجب ان يتعلق به تصور وارادة حركة بحسبه الا انه لا بد
من خطور بعد خطور لكون الحركة تدريجية لا بد لها من مبدء تدريجى كما سننقله عن الشيخ لكنه يجب
ان يكون الخطور بقدر الاجزاء الفرضية الغير المتناهية وليس معنى التدريج ان يحصل الاجزاء الممكنة
الافتراض الى الفعل ليلزم هناك تصور غير متناهية بالفعل وذهولنا عن تلك الخطورات احيانا لا يدل
على عدمها لان ذلك من قبيل عدم العلم بالعلم وهو جائز على ان الذهول عن اجزاء المسافة غير مسلم
بل الواقع احيانا هو الغفلة عن حدود مفروضة فى نهايات تلك الاجزاء وخطورها غير لازم اصلا
نعم بسبب الاعتياد والتمرن وملكة النفس الحركة الاختيارية قد لا يحتاج الى التوجه التام فى ملاحظة
اجزاء المسافة فيشتبه ذلك بالذهول مط فليتدبر جدا اذا عرفت ذلك عرفت انه لا يرد ما اعترض
على هذا الجواب من ان الانسان يجد من نفسه فى كثير من حركاته انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك
النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة فى اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال النفس بشاغل فلا
يكون صدور الفعل الجزئى متوقفا على التصور الجزئى وايضا فالذى يتوقف عليه صدور الحركة ان كان
تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التى تفرض فى المسافة كان يقتضى تلك تصورات غير متناهية

انه كان تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تفرض في المسافة كان يقتضي ذلك صدور غير متناهية
وان كان تخيل بعضها دون بعض كان ترجيحا بلا مرجح مع انه يقتضي ذلك جواز صدور الحركة على كل
المسافة كما جاز على بعضها من غير قصد الى شيء من اجزائها وايضا كيف يتصور التخيلات والارادات
ووجه عدم الورود ظاهر بما ذكرنا ولا حاجة لذلك الايراد الى ما ذهب اليه المحقق الشريف من ان
هذا الايراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلها مبنية على توهم وجود الحركة بمعنى القطع وهو باطل
كما سيأتي بل الموجود في الخارج انما هو الحركة بمعنى التوسط وهي امر واحد شخصي غير منقسم بانقسام المسافة
باق من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة
عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة فيها وتوجه القصد اليها بخصوصها فصدور الحركة لا يرد
نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين هذا محصل كلامه
وذلك لانه لا ابتناء لشيء من هذه على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بل وجودها في نفس الامر
يكفي لذلك فان الوجود في نفس الامر لا بد له من مبدأ وعلة لا محالة بل المتحرك بالاختيار في مسافة
يقصد غالبا الى اصدار هذا المرتسم في الخيال المسمى بالحركة بمعنى القطع فان ذلك اظهر المعنيين
المعلوم لكل احد والحركة بمعنى التوسط لا يفهمها الا الخواص وايضا الحركة التوسطية وان كانت امرا
واحدا شخصيا لكن يختلف نسبتها الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت وحده
امر مختلف النسبة صرح به الشيخ في الهيات الشفا في فصل ان المحرك القريب للسماويات لا طبيعة
ولا عقل بل نفس حيث قال ونقول لا يجوز ان يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير
ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل ما يبين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة
اذا اوضحنا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مختص بسبب وانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون
عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال انتهى
ولا شك ان تخيل المسافة اجمالا امر ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة بل لا بد من امر غير ثابت وهو
الذي ذكرنا من الخطورات التدريجية وههنا انه يشترط في صدق التاثير على الفاعل المقارن
للمادة كالصورة القائمة بالمواد والاعراض الحالة في الاجسام الوضع اي وضع خاص بينه وبين
ما يؤثر فيه لان تاثيره يتوقف على وجوده ووجوده محتاج الى الوضع فكذا ما يترتب على وجوده
ولذلك كانت النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لمادتها او ماله وضع خاص بالقياس
اليها وكذا الشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة
وذلك لضعف الموجود الوضعي في الوجود والتاثير حيث لا يصل اثره الا الى موجود آخر بينه وبينه
قرب خاص ووضع مخصوص فلا يقوى على ان يبدع موجودا او يؤثر في اي موجود كان بخلاف
الوجود المجرد فانه لقوته قد يبدع موجودا ولا يتوقف تاثيره على ان يكون هناك موجود آخر من
مادة او موضوع ليقع اثره عليه واذا اثر في موجود آخر لا يتوقف تاثيره فيه على ان يكون ذلك

الموجود الآخر غير ذي وضع مثله كما يتوقف تاثير ذي الوضع في غيره على كون ذلك الغير ذا وضع مثله
فلا يرد انه كما ان المادي يمتنع تاثيره في المجرد بلا وضع بينهما لم لا يجوز ان يكون مؤثرا في المجرد بلا وضع بينهما
واي فرق في ذلك بين التاثير والتاثر وذلك لان الفرق انما هو القوة والضعف في الوجود والتاثير
كما عرفت واما تاثر النفس الناطقة عما ترتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانما هو لكونها متعلقة بالاجسام
ومحتاجة اليها نوعا من الاحتياج اعني الاحتياج في الفعل والتاثير فلا استحالة ايضا
في تاثرها عنها بوجه ما قال الامام في المباحث المشرقية كل قوة يقتضي امرا او فعلا فلا يخلو اما ان يكون
تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك المحل مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى
يكون كل ما كان اقرب من ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون
تاثيرها في جسم مترتبا على تاثيرها في جسم آخر مثال الاول القوة النارية فانها لما كانت حالة في جسم
معين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في ذلك المحل وبواسطته في سائر المحال ويكون كل
ما كان قربه الى ذلك المحل اكثر كان وصول السخونة اليه اقدم فالقوة متى كانت كذلك عرفنا ان لها
تعلقا بذلك الجسم المعين اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها
في فعلها الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول لتلك القوة انما تفعل بمشاركة المادة
وبمشاركة الوضع ونعني بذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب ما استحال ان يصدر الاثر عنها فيه واما
القوة التي لا يتوقف تاثيرها في فعلها على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته وتكون افاضته
غير مختصة بشيء من الاجسام فيجب ان لا تكون لتلك القوة تعلق بشيء ما من الاجسام لا في ذاتها ولا
في فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه غير جسمانية بل مجردة مفارقة وعند هذا
التحقيق يظهر ان القوة الجسمانية يمتنع ان يكون لها تاثير في وجود المجردات لان القرب والبعد مع ما لا حيز
له ولا مكان له محال اذا ثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة
المتقومة فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام وعند هذا يبطل شك من يقول كما ان الجسم لا نسبة
له الى المجرد بالقرب والبعد كذا المجرد لا نسبة له الى الجسم بالقرب والبعد فوجب ان لا ينسب وجود
الاجسام الى المجردات فانا نقول ان مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا فمتى تحقق
ذلك الامكان فاض الاثر عنه فاما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي فيها كون الاثر ممكنا فقط بل لا بد
ان يكون محل الاثر له قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال انتهى كلامه وهو لا غبار
عليه واعلم انه انما قال المصنف ويشترط في صدق التاثير على الفاعل المقارن الوضع مع انه يكفي ان يقول
ويشترط في تاثير المقارن الوضع لان غرضه ليس مقصورا على بيان اشتراط تاثير المقارن بالوضع
فقط بل ان يجعل ذلك قانونا يعرف به تاثير المقارن عن تاثير المجرد فانه كثيرا ما يشتبه حيث يمكن
استناد الآثار الى المجرد والمقارن بحسب الظاهر كما في الآثار الصادرة عن الانسان لاشتماله على
المبدأ المجرد والمجرى المقارن وكما في الآثار الصادرة عن الطبايع وغيرها من الممكنات حيث

اشتبه على الاشاعرة فزعموا استنادها جميعا الى الواجب الوجود ابتداء من غير واسطة حتى تسخين النار وتبريد الماء الى غير ذلك فبذلك القانون يظهر ان كل تاثير يكون بتوسط وضع خاص بين ما هو محل التاثير بحسب الظ وبين المتاثر فانما هو من المقارن لذلك المحل لا من المجرد وكل تاثير لا يكون بتوسط الوضع فهو من المجرد لا من المقارن فصدق التاثير على المقارن اى ان يصدق على المقارن انه المؤثر مشروط بالوضع بمعنى انه لولا توسط الوضع بين محل المقارن الذى يظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق على ذلك المقارن انه مؤثر ذلك الاثر هذا ومنها ان الفاعل المؤثر اذا كان جسمانيا يجب آثاره متناهية واليه اشار بقوله والتناهى عطف على الوضع اى ويشترط فى صدق التاثير على المقارن التناهى فذلك قانون آخر فكل مقارن يظن كونه مؤثرا باثر مخصوص فما لم يعلم كون اثره ذلك متناهيا لم يصدق عليه ولم يحكم بانه مؤثر ذلك الاثر ولو علم كون اثره ذلك غير متناه يجزم بان ذلك المقارن المظنون كونه مؤثرا ليس مؤثر ذلك الاثر الغير المتناهى بل مؤثره مجرد متعلق بذلك المقارن وذلك لوجوب كون تاثير المقارن متناهيا كما يستدل عليه ومن اجل عدم التفطن لما ذكرنا من امر القانونين تحيروا فى هذا العطف فى المحقق الشريف والظ من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهى كتوقفه على الوضع لكن الظ كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهى ولعل المراد فى المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط وقال غيره غير ذلك مما لا جدوى له ثم ان المص قدس سره قال فى شرح الاشارات النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التى تلحق الكم لذاته ويلحق كل ما له او لشئ يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهى المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهى العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته فى الازدياد لا نهاية المقادير اعنى تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهايته فى الانتقاص لا نهاية الاعداد اعنى مرات الانفصال والشئ الذى له مقدار كالجسم او عدد كالعلل فبفرض النهاية واللانهاية فيه ظ واما الشئ الذى يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان او اعمال متوالية لها عدد فبفرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذى بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال فى العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدة او كثرة فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى تفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولا محة تكون التى زمانها اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا فى زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل منها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محة تكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة

بالعدة

بالعدة كرماة تختلف عدد رميهم ولا محة تكون التى يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التى يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير متناهية عدة غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثانى بالمدة والثالث بالعدة والى هذا اشار هيهنا بقوله بحسب المدة والعدة والشدة التى باعتبارها يصدق التناهى وعدمه الخاص اى عدم التناهى عما من شانه ان يكون متناهيا على المؤثر بالنظر الى آثاره ثم بعد تمهيد ذلك شرع فى الاستدلال على وجوب تناهى تاثير القوى الجسمانية بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة فلبس يتعرض اما لظهور بطلانه حيث يستلزم وقوع الحركة فى اللازمان وذلك اذا كان كل زمان تقع فيه الحركة ممكن التضعيف بالامكان لو توهمنا بحيث يكون القوة التى توقع الحركة فى ضعف ذلك الزمان اشد تاثيرا واما لعدم فساده وذلك اذا كان يجوز انتهاء زمان الحركة فى القلة الى حيث لا يمكن بالامكان لو توهمنا تضعيفه وتجزيته ولما كان كل قوة جسمانية بفرض تحريكها الجسم فتحريكها ذلك اما بالقسر او بالطبع لانه لا يخ ذلك عن ان يكون محلا لتلك القوة اولا فان كان محلا لها فتحريكها له بالطبع والا كان بالقسر اراد الاستدلال على وجوب تناهى كل منهما على حدة فقال فى الاستدلال على تناهى القوى القسرية لان القسرى يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله وتقريره على ما قرره فى شرح الاشارات هو ان الجسم لا يمكن الا ان يكون متناهيا لوجوب تناهى الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزمانى او بحسب العدة بالقوة فان غير المتناهى لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك حرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول فى الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثانى اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التى بالقوة فى الجانب الاخر الذى فرض اللانهاية فيه وكلما انفصلت ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض مح لانه يلزم منه انتهاء تاثير القوة التى فرض كون تاثيرها غير متناه فقوله مقابله اى مقابل المبدأ اى الجانب الذى فرض غير متناه ثم قال فى الاستدلال على تناهى القوة الطبيعية والطبيعى يختلف باختلاف الفاعل لتساوى الصغير والكبير فى القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ يلزم التناهى وتقريره بعد ما مر من وجوب تناهى الابعاد يستدعى تمهيد مقدمات الاولى ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممنع بل كان ذلك لقوة تحله فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين فى قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه الثانية ان القوة الجسمانية

المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها لا يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها كما يأتي وفي المقدمة الاولى ومن هيهنا يتبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة بسبب الفواعل لا غير الثالثة ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف محالها المختلفة بالصغر والكبر وتتناسب بتناسبها لكونها حالة فيها متجزية بتجزيتها وهذه المقدمات قررها الشيخ في الاشارات وشرحها المص كما ذكرنا ثم نقول مطابقا للاشارات وشرحه لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد لما مر في المقدمة الثالثة وليس زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة فانه لو كانت المعاوقة في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة ايضا في الكبير اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن لم يكن كذلك لما مر في المقدمة الاولى بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان يختلفان لما استبان في المقدمة الثانية من كون التفاوت بسبب الفواعل لا بسبب القوابل فلو حرك كل القوة كل الجسم الذي هو محله وبعض القوة بعض الجسم الذي هو محله من مبدء مفروض كل منهما حركات بغير نهاية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب الذي فرضناه غير متناه فيلزم تناهي الاقل ويلزم منه تناهي الاكثر ايضا لكون التفاوت بينهما بقدر متناه وان لم يحرك كل منهما حركات بغير نهاية بل كانت حركات البعض متناهية فكذلك ايضا كما لا يخفى واعلم ان المص اكتفى في الدليل الاول بوقوع التفاوت في الجانب المقابل ولم يشر الى وجوب تناهي الاكثر في الدليل الثاني اشار الى ذلك بقوله ويلزم التناهي اقتداء بالشيخ في الاشارات حيث فعل كذلك ووجه المص ذلك في شرحه بان وقوع التفاوت في الجانب المقابل ووجوب تناهي حركات الاقل كان خلفا في الحجة السابقة لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية ما لا متناهيا ولم يكن في الحجة الثانية لان القوة المحركة ليست بواحدة بل انما يلزم المحال هيهنا من اقتضاء تناهي حركات الاصغر تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين هذا ثم ان المص قال في شرح الاشارات ان البرهان الاول اعم ماخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مط وهذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية وان البرهان الثاني اخص منا لانه لا يجب

لانه لم يقم برهان الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبايع بسايطها وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية لكن لما كان المقصود هيهنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدء للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده هذا ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على الشيخ وهو انه يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء فلا يلزم انقطاع احدهما واجاب عنه المص بان المراد بالقوة المذكورة هيهنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة واعترض عليه العلامة الحلي في شرحه على التجريد بان اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وهذا الاعتراض قد تلقوه بالقبول ولقوة هذا الاعتراض قال الشارح القديم والجواب الصحيح ان التفاوت بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة وح يلزم انقطاع احدهما وقال المحقق الشريف وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع تكون حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة او العدة واللازم منه ان يتفاوت الحركتان في الجانب المقابل للمبدء المفروض في المدة والعدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطوء واذا فرضنا قوة جسمانية غير متناهية في المدة وحركت جسما آخر في زمان غير متناه وفرضنا انها حركت جسما اصغر بذلك التحريك وجب ان يكون زمان حركته غير متناه ولكن هذا الزمان اعني زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لان معاوقته اقل مع تساوي التحريكين فانه اذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية مع ان عدد اجزاء حركة الاصغر يلزم ان يكون اكثر انتهى وهذا الكلام حق ولا يرد عليه ما اورده الشارح القوشجي من ان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل فاذا جزئ الى اجزاء بالفعل تكون تلك الاجزاء متناهية واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لما قال السيد المدققين من ان ما ذكره انما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية لوجوب ان يتساوى جميع مقادير تلك الاجزاء مقدار ما ينقسم اليها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء الغير المتناهية بالعدد غير متناه لان نضم المتناهي الى المتناهي مرات غير متناهية يستلزم اللاتناهي لكن اقول هذا المعنى ما ذكره في التوضيح هو بعينه معنى كلام المص في الجواب الا ترى انه على ما ذكره في التوضيح يصير حديث الشدة لغوا محضا لا دخل له في اطولية مدة حركة الاصغر فكلام المص هو ان الكلام

انما هو في عدم التناهي بحسب المدة او العدة فاذا فرض ان قوة قسرية حركت جسما الكبر في مدة غير متناهية
مثلا وحركت بهذه القوة الغير المتناهية بحسب المدة جسما اصغر يجب ان يكون التفاوت بينهما في
المدة في الجانب المقابل للمبدأ اعني جانب عدم التناهي فوقوع التفاوت في الشدة لا دخل له في ذلك
اذ لبس الكلام فيها فليتدبر جدا وليتعجب من هؤلاء المهرة كيف غفلوا عن ذلك ومن ههنا يظهر
اندفاع ما قيل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا يستلزم الانقطاع فان
حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وذلك لانه ليس ههنا
امر يستند وقوع التفاوت في جانب عدم التناهي لكون كل واحدة من الحركتين صادرة عن قوة
اخرى فجاز وقوع عدة من احديهما بازاء واحدة من الاخرى بخلاف ما نحن فيه لعدم ذلك الاعتبار
اعني اعتبار وقوع عدة بازاء واحدة لا بد من وقوع التفاوت فيكون لا محالة في جانب اللاتناهي
واما الاعتراض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدأ فلا يمكن
اتحاد المبدئين فاجيب عنه بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعتبر امن نقطة واحدة من اوساط
المسافة كاف في اثبات المطلوب ولا خفاء في امكانه وان لم يكن للحركة بداية واجيب ايضا بانا نعلم
بالضرورة ان ما كان في قوته قطع مسافة من اولها الى آخرها كان في قوته عكس ذلك اي قطعها من
آخرها الى اولها فالذي في قوته الحركة التي لا ابتداء لها الى حد معين كان في قوته الحركة من ذلك الحد
المعين الى ما لا نهاية له لكن اللازم بط بالبيان المذكور فيبطل الملزوم ايضا واما النقض بالحركات
الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ
التعقل الكلي غير كاف في جزئيات الحركة كما مر فاجيب عنه بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى
نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا
في تاثير القوى الحالة في الاجسام ثم ان الامام اورد على الشيخ ان القائلين بتناهي الحوادث لما
استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لها مجموع موجود
في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها
فللقائل ان يرد عليه ههنا بما رد هو عليهم بعينه بان يقول ليس للحوادث التي تقوى هذه القوة
عليها مجموع موجود في وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال ولقد اورد عليه
بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليها ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال
وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على
تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال وللسائل ان يعود فيقول
انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك
الافعال وح يعود الاشكال انتهى كلام الامام وتقرير ... شريف من بعض الفضلاء ان هذا
سهو وقع من الامام لان الاستدلال بالعكس فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها

على تحريك الجزء لان طبيعة المقسور عايقة عن تحريك القوى فكلما كان المعاوق اقوى كانت القوى على
تحريكه اضعف بالضرورة فلما تفاوتت القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت في الحركات
التي لا تتناهى فقد استدل للتناهي بتفاوت القوة على تفاوت الافعال دون العكس كما زعم المسئلة
الخامسة في الاشارة الى بعض احوال العلة المادية والصورية اعلم ان الهيولى الاولى القابلة
للصورة يقال لها المادة ايضا وان الصورة الحالة فيها المقومة لها يقال لها الصورة فلفظة المادة مشترك
بين الهيولى والعلة المادية اعني الجزء المادي وكذا لفظة الصورة مشتركة بين الحال المقوم للهيولى
وبين العلة الصورية اعني الجزء الصوري وقد صرحوا بان الهيولى مادة وقابل بالقياس الى الصورة
الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى الجسم المركب من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة بالقياس
الى المادة نفسها وعلة صورية بالقياس الى المركب والى هذا اشار بقوله والمحل المتقوم بالحال
اي المحل الذي يحتاج في وجوده وتحصله الى ما يحل فيه اشارة الى الهيولى الاولى فانها لكونها
في حد ذاتها قوة محضة وابهاما صرفا لان فعليتها ليس الا انها قوة ومستعدة لكل شيء على ما
صرح به الشيخ لا يمكن ان يوجد وحدها لان المبهم على ابهامه لا يقبل الوجود بل يحتاج الى ان
يحل فيها الصورة فتصير بها متحصلة قابلة للوجود فان قيل احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل
فيه باطل قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا لا يمكن حلول شيء آخر فيه فاذن وجود الذات في
نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها الا ان المحتاج اليه هو مطلق الحال والطبيعة
وما يحتاج الى المحل هو الحال المتعين فلا محذور ولانا نقول الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن الوجود
المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور احتياج المحل اليها في وجودها قلنا الحال
على قسمين قسم يحتاج في وجوده الى محله فلا يمكن احتياج المحل في الوجود اليه قطعا وذلك الحال
هو العرض وقسم لا يحتاج الى محله في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها متحيزة
بذاتها مستغنية في وجودها عن الهيولى وانما تحتاج اليها في قبولها ما يلزمها من الاتصال والانفصال
ومثل هذا الحال يجوز احتياج المحل اليه في وجوده ولا محذور قابل له اي للحال وبالقياس اليه
ومادة اي علة مادية للمركب من المحل والحال وبالقياس اليه وقبوله اي قبول المحل المذكور اي
قابليته واستعداده للحال ذاتي فلا ينفك عنه بل هو عين ذاته كما نقلنا من الشيخ ولما استشعر
انه يمكن ههنا ان يقال ان المادة قد تكون قابلة لشيء وغير قابلة لآخر ثم تصير قابلة لذلك الآخر
وينعدم عنها قبولها للاول ويوجد قبولها للثاني وما يوجد بعد العدم ويعدم بعد الوجود كيف
يكون ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا منفكا اشار الى الجواب عنه بقوله وقد يحصل القرب والبعد
باستعدادات يكسبها باعتبار الحال يعني ما يعدم ويوجد ليس هو اصل القبول والاستعداد
بل انما هو مراتب القرب والبعد فان الاستعداد الذاتي قد يكون بعيدا عن القبول ثم يصير قريبا
منه ثم يصير اقرب منه كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية واستعداد النطفة لها

واستعداد الجنين لها وشيء من هذه الاستعدادات ليس ذاتيا للمادة الاولى بل ما هو ذاتي لها هو
اصل الاستعداد الذي نسبته الى الصورة الغذائية والنطفية والجنينية والانسانية بل الى سائر
الصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور اكتسبتها المادة الاولى من مقارنة الصورة
الحالة فيها واحدة بعد واحدة فاستعداد الغذاء للانسانية ليس هو الاستعداد الذي ذاتي للمادة
بل هذا الاستعداد قد حصل لها زائدا على ما كان من الاستعداد بسبب مقارنة الصورة الغذائية
وكذا استعداد النطفة حاصل للمادة زائدا على استعداد الغذائية من الصورة النطفية وهكذا
فالذي يزول ويحصل هو شيء من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما يحل فيها من
الصور والاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذي هو ذاتي للمادة فلا اشكال وهذا الحال
المقوم لمحله صورة اي علة صورية للمركب وبالقياس اليه وجزء فاعل لمحله اي صورة بالمعنى
المقابل للمادة بمعنى الهيولى وبالقياس الى محله الذي هو الهيولى وانما عبر عن الصورة بهذه العبارة
لما قرر في موضعه من ان الصورة انما هي شريكة لعلة الهيولى وليست بعلة مستقلة لها واعلم انه
ليس المراد ان العلة المادية منحصرة في الهيولى والعلة الصورية منحصرة في الصورة المقومة للهيولى
كما يوهمه ظاهر العبارة وذلك لما سيأتي من ان الموضوع كالمادة فيكون العرض ايضا كالصورة
كما سنشرحه هناك وهو اي هذا الحال المقوم للمحل المسمى بالصورة بالمعنى المقابل للمادة واحد
اي لا يكون للهيولى صورتان مقومتان في مرتبة واحدة لان كلا منهما ان استقل في تقويمها استغنى
عن الآخر والا فالمجموع مقوم واحد وصورة واحدة وانما قلنا في مرتبة واحدة لان الصورة
النوعية ايضا مقومة للهيولى لكن بعد تقويم الصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور المبنية
على ثبوت الهيولى ذكرها المص ههنا على سبيل الحكاية وبمعنى انه على تقدير ثبوتها وعند القائلين
بها يكون الحال هكذا فلا منافاة بينها وبين ما سيأتي من نفي الهيولى في هذا الكتاب المسئلة
السادسة في احوال العلة الغائية قال الشيخ في طبيعيات الشفا اما الغاية فهي المعنى الذي
لاجله تحصل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل
لا بالعرض بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة وربما كان
بالظن فانه اما ان يكون كذا او يظن به ذلك ظنا وقال في الالهيات ونعني بالغاية العلة التي
لاجلها وجود شيء مباين لها وقال ايضا واما الغائية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته فيما
سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في
بعض الاشياء في شيء غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي تصدر عن روية
او طبيعة وتارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى به فلان فيكون رضاء فلان غاية خارجة
عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى ومن الغايات التشبه بشيء
والمتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه نفسه ايضا غاية انتهى فظهر مما تضاعيف

ما نقلنا ان الغاية يجب ان يكون مما ينادي اليه فعل الفاعل فتكون مترتبة على فعل الفاعل ومتأخرة
عنه ومع ذلك فكونها علة له ومتقدمة عليه يحتاج الى بيان وهو ان معنى كون غاية الشيء علة له هو ان
ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجوده العقلي بواسطة انه يحتاج الى علة فاعلية لا محالة وهي في كونها
علة تحتاج الى تصور الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل ومن ههنا قالوا ان الغاية
بماهيتها اي بصورها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي بهويتها الخارجية معلول للفاعل و
بعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا كما قيل معنى قولهم اول
الفكر آخر العمل قال الشيخ في طبيعيات الشفا الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا يكون كذلك والفاعل هو
الذي يجعل الغاية موجودة والغاية من جهة هي سبب للفاعل وكيف لا يكون كذلك وانما يفعل الفاعل
لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ثم قال والفاعل ليس علة لصيرورة
الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الاعيان وفرق بين الماهية
والوجود كما علمته والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي علة له في كونه علة وليس الفاعل علة للغاية
في كونها علة والى هذا اشار المص بقوله والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها
العيني للمعلول وانما قال للمعلول لان وجود الغاية مترتب على وجود المعلول فهي معلولة للفاعل
بالواسطة كما ان المعلول معلول لها بالواسطة فان قلت غاية الحركة قد تكون نهاية لها وقد لا تكون كلقاء
الحبيب كما سيأتي عن قريب فليس كل غاية هي معلولة للمعلول بحسب الوجود العيني قلت لقاء الحبيب مثلا
وان لم يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب على النهاية فهو معلول للحركة بالعرض لا بالذات فليتدبر
فان قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تع انما هي ذاته تع وظاهر انها لا تترتب على وجود المعلول
اجيب بانهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله تع مط لان الفاعل الذي يفعل لغاية يكون
غير تام من وجهين الاول من حيث انه يقصد به وجود تلك الغاية فلا بد ان يكون وجودها اولى
به واليق والا لم يكن غاية له اصلا فيكون مستكملا بذلك الوجود مستفيدا منه تلك الاولوية
الثاني من حيث انه يتم بماهية تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا في فاعليته ولما كان تع تاما
بذاته لا يتطرق اليه نقصان اصلا فاذن لا غاية لفعله بل هو فاعل بذاته هذا ما ذكروه ومن ذلك
يظهر ان قولهم انه لا غاية لفعله او انه غاية للوجود كله او انه غاية الغايات على اختلاف العبارات
معناه في الحقيقة نفي الغاية عن فعله تع والاشارة الى ان ذاته سبب لفاعليته كما ان الغاية سبب
لفاعلية الفاعل الذي يفعل لغاية فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق عليها الغاية لا انه غاية
حقيقة كذا ذكره المحقق الشريف ولا يبعد ان يحمل على الاشارة الى ذلك قوله وهي ثابتة لكل قاصد
اي لكل فاعل يفعل بالقصد اي بالاختيار الزائد على الذات كما هو مصطلح الحكماء فان قلت اليس
افعال الله تع عند الامامية معللة بالاغراض قلت نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا
يجعلون الغرض علة لفاعلية الفاعل تع ويعنون بالغرض الحكم والمصالح التي تشتمل عليها الافعال

ما يجده العقل ويحكم به ويصير به الفعل حسنا او قبيحا فهم في ذلك يوافقون الحكماء بحسب المعنى وان
لم يطلق عند الحكماء عليها بل يجعلون لفظي الغرض والغاية مترادفين بخلاف الاشاعرة فانهم
يوافقون الحكماء في هذه المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سيأتي تحقيق ذلك في الالهيات ان شاء الله
العزيز واعلم ان الحكماء اثبتوا لكل تحريك وفعل سواء كان اراديا او طبيعيا غاية والمص خص
هذا الحكم بالاراديات وبالجملة فان في هذا المقام شكوكا صعبة منها انه قد قيل انه لا يجب ان
يكون لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث وليس له غاية البتة او ليس له غاية هي خير او مظنون
خير او الشيخ في دفع هذه الشبهة قال في الطبيعيات الشفا بهذه العبارة واما بيان امر العبث
فيجب ان يعرف ان لكل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد فالمبدأ القريب هو القوة المحركة
التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل
او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او الفكر النطقي صورة ما تحركت القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها
القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي
ينتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غير ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما ينتهي اليه
الحركة او يدوم عليه الحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في
نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان متشوقه
نفس ما انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه
صورة لقاء صديق فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذي يقدر مصادفته فيه فينتهي حركته
الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذي نزع اليه بل معنى آخر
لكن المتشوق يتبعه ان يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك
من ذلك بادنى تأمل ان الغاية التي ينتهي اليها الحركة في كل حال من حيث هي غاية حركته هي غاية
اولى حقيقية للقوة الفاعلة للحركة التي في الاعضاء وليس للقوة المحركة في الاعضاء غاية غيرها
لكنه ربما كان للقوة التي قبلها غاية غيرها فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية اولى للقوة
الشوقية تخيلية كانت او فكرية ولا يجب ايضا دائما ان لا يكون بل ربما كانت وربما لم تكن كما قد تبين
لك في المثالين اما الاول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة
المحركة التي في الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا
يمكن ان تكون حركة نفسانية لا عن شوق البتة لان الشيء الذي لا ينبعث اليه القوة ثم تنبعث اليه
انبعاثا نفسانيا يكون لشوق نفساني لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن فاذن كل حركة نفسانية
فيكون مبدؤها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدؤها الذي يليه شوق والشوق
كما علم في علم النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الابعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا
مبادي للحركة النفسانية منها واجبة باعيانها ضرورة ومنها غير واجبة باعيانها ضرورة

والواجبة

والواجبة ضرورة هي القوى المحركة في الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هو التخيل والفكر فانه
ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا فكر او فكر ولا تخيل فلكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذي
لا بد منه في الحركة الارادية له غاية لا بد منها والمبدأ الاول الذي منه بد قد يوجد الحركة خالية عن غاية
فان اتفق ان يتطابق المبدأ الاقرب وهو القوة المحركة والمبدآن اللذان بعده اعني الشوقية
مع التخيل او الشوقية مع الفكر لكانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك غير عبث
لا محالة وان اتفق ان يختلفا عن ان لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة
الشوقية وجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي
للعضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة الارادية لا يكون الا بشوق فكل ما هو شوق فهو شوق
لشيء واذا لم يكن لمنتهى الحركة كان لشيء آخر غيره لا محالة اذا كان ذلك الشيء يراد لا لاجله الحركة
فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة فكل نهاية ينتهي اليها الحركة او يحصل بعد نهاية الحركة ويكون
الشوق التخيلي او التفكري قد تطابقا عليه فيه انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية
ينتهي اليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية للشوقية التخيلية ولا يكون متشوقة بحسب الفكر
فهي التي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدؤها شوق تخيلي غير فكري فلا يخلو
اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ لذلك الشوق او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة
المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل
وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل جزافا ولم يسم عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس
سمي ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا وان كان التخيل مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك
الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة
وان كانت الغاية التي للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى التي
بعدها ويحوها الشوق وهي غاية الشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا كمن حصل في المكان الذي
تقدر فيه مصادفة الصديق لم يصادفه هناك فيسمى فعله باطلا بالقياس الى القوة الشوقية
دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الثانية واذا تقررت هذه المقدمات فقول
القائل ان العبث فعل [illegible] غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير
غاية هي خير او مظنون خيرا هو قول كاذب اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له
غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ حركة والى اي شيء انفق وما
مثل به في الشاهد من اللعب باللحية فمبدأ حركته القريب هو القوة التي في العضلة والذي قبله
شوق تخيلي لا فكر وليس مبدأ فكريا فليست فيه غاية فكرية فقد حصلت فيه الغاية التي للشوق
التخيلي والقوة المحركة فتبين ان هذا الفعل بحسب مبدأ التحريك منه الى غاية وانما لا تحرك الى غاية
بحسب ما ليس مبدأ التحريك ولا يجب ان نظن ان هذا يصدر لا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل

نفسانی کان بعدما لم یکن هناك شوق ما لامحة وطلب نفسانی وذلك التخیل ربما کان غیر ثابت
بل سریع البطلان او کان ثابتا ولکن لم نشعر به فلیس کل من تخیل شیئا یشعر مع ذلك ویحکم انه قد
تخیل وذلك لان التخیل غیر الشعور بانه قد تخیل وهذا ظاهر ولو کان کل تخیل یتبعه شعوره
بالتخیل الذاهب الامر الی غیر النهایة واما الثانی فان لانبعاث هذا الشوق علة ما لامحة اما عادة
واما ضجر عن هیئة وارادة انتقال الی هیئة اخری واما حرص من القوی المحرکة والمحسة علی ان
یتجدد لها فعل تحریك او احساس والعادة لذیذة والانتقال عن الملول لذیذ والحرص علی الفعل
الجدید لذیذ اعنی بحسب القوة الحیوانیة والتخیلیة فاللذة هی الخیر الحسی والتخیلی والحیوانی با
لحقیقة وهی المظنونة خیرا بحسب الخیر الانسانی فاذا کان المبدأ تخیلیا حیوانیا فیکون خیرا
لامحة خیرا تخیلیا حیوانیا فلیس اذن هذا الفعل خالیا عن خیر بحسبه وان لم یکن خیرا حقیقیا
ای بحسب العقل ثم وراء هذا علل التخصص هیئة دون هیئة من الحرکات جزئیة لا ینضبط هذا
کلام الشفا والی هذا اشار المصنف بقوله واما القوة الحیوانیة المحرکة فغایتها الوصول الی
المنتهی وانما قید بالحیوانیة لان القوة المحرکة الفلکیة لیست غایتها الوصول الی المنتهی
بل غایتها الدوام علی الحرکة وهذا هو مراد الشیخ فیما مر من قوله او یدوم علیه الحرکة وهوای
الوصول الی المنتهی قد یکون غایة للقوة الشوقیة ایضا کما مر فی المثال الاول وقد لا یکون
الوصول الی المنتهی غایة للشوقیة بل یکون لها مرتبة اخری مترتبة علی الوصول الی المنتهی کما مر
فی المثال الثانی وح فان لم یحصل الغایة التی هی للشوقیة مع الوصول الی المنتهی فالحرکة باطلة
بالقیاس الی القوة الشوقیة حیث لم یترتب علیها ما هو غایة لها بالقیاس الیها والا ای وان
حصلت فهوای تلك الحرکة والتذکیر باعتبار الخبر اما خیر ان کان مبدأ الشوق هو التفکر
او عادة ان کان هو التخیل مع خلق وملکة نفسانیة کاللعب باللحیة او قصد ضروری ان کان
هو التخیل مع طبیعة کالتنفس او مع مزاج کحرکة المریض او عبث وجزاف ان کان المبدأ هو التخیل
وحده من غیر انضمام شیء آخر الیه فعلی هذا العبث والجزاف مترادفان وهذا یخالف ما مر
فی کلام الشیخ فان العبث فی کلام الشیخ کان هو الفعل الذی یکون نهایة الحرکة فیه غایة للشوق
التخیلی دون الفکری والجزاف ما یکون امرا آخر غیر نهایة الحرکة وکذلك صرح بان ذلك الفعل
سمی جزافا ولم یسم عبثا والشارح القدیم تفطن لذلك ولعله نظر فی کلام الشیخ فاورد الامثلة
علی ما یطابق کلام الشیخ الا انه لم ینسب ذلك الی الشیخ ولا الی غیره ثم قال وبعض ما ذکرنا لا
یخالف ما فی المتن لکن الصحیح هذا وقال المحشی الشریف بهذه العبارة واعلم ان المذکور فی
المباحث المشرقیة والملخص موافق لما فی المتن ومن ثم قیل ان اراد الشارح اصطلح علی ما ذکره
فلا نزاع معه اذ لکل احد ان یصطلح علی ما یشاء وان اراد نقل اصطلاح آخرین فالامام اعرف
بزمنه فاوجب جزمه بصحة قوله دون غیره وقد ذکر فی شرح الملخص ما یؤید کلام الشارح وهو

ان الجزاف

ان الجزاف لا یسمی عبثا لکن الامام سماه فی هذا الکتاب ایضا عبثا انتهی کلام الشریف وهو موضع تعجب
ومنها ما اورد علی اثبات الغایات للطبیعیات اما بیان اثباتها لها فهو انا نشاهد فی الامور الطبیعیة
من قواها وطبائعها تحریکات وتاثیرات متادیة الی امور مترتبة علیها وترتب الغایة علی ذی الغایة
بحیث یحکم العقل حکما جزما بان تلك التحریکات انما کانت لاجل الامور المتادیة هی الیها ولا نعنی
بالغایة الا ما لاجله تحرك الشیء کما مر وذلك اعنی تادی تلك التحریکات الی تلك الامور تادی
ذی الغایة الی الغایة ظاهر جدا لمن تامل فیها الا تری التامل الا تری انه لا ینبت من حبة البر الا البر ومن
حبة الشعیر الا الشعیر ولا یلد من نطفة الانسان غیر الانسان ومن نطفة الحمار غیر الحمار الی غیر ذلك
علی سبیل اللزوم والدوام بحیث لا یتخلف الا لمانع ولیس ذلك الا القوة مودعة فی حبة البر مثلا
متوجها تحریکاتها نحو حصول البر فیترتب علیها ذلك حیث لا عایق عنها هذا هو بیان اثبات الغایة
للطبیعة علی سبیل الاجمال وسیظهر لك فی تضاعیف ما یورد فی دفع الشکوك بیانه علی وجه
التفصیل واما تقریر الشك المورد علیه فهو انه لا یمکن ان یکون لتحریکات الطبیعة غایة لوجوه
الاول ان الغایة یجب ان تکون بوجودها الذهنی علة لفاعلیة الفاعل کما مر والطبیعة لا شعور لها
لیکون للغایة وجود ذهنی عندها ولا رویة لها یمکنها ارتیاد غایة دون غایة واختیارها و
الجواب عنه ان صور الغایات فی الحرکات الطبیعیة ووجوداتها الذهنیة انما هی عند مبدء اجل واعلی
من الطبیعة لا عند الطبیعة وان کانت هی مباشرة للتحریك لکونها مسخرة لمبدأ آخر هو فوقها وصور
الغایة انما یجب کونها عند الفاعل المباشر اذا لم یکن مسخرا لغیره واما اذا کان المبدأ فی الحقیقة
غیره علی سبیل تسخیره ایاه فیکفی کون الصورة عند المسخر ایاه فانه قد جعله بحیث یؤدی تحریکه الی
غایة علی ان کون صورة الغایة عند الفاعل لا یجب ان یکون علی سبیل الشعور النفسانی بل یکفی ان
یکون علی سبیل الاقتضاء الجبلی وقد ذهبوا الی ان للطبیعة شوقا جبلیا طبیعیا تسخیریا الی کمالاتها
وغایاتها وهو الذی یقتضی حرکتها الیها وان لم یکن لها شعور نفسانی بها صرح بذلك الشیخ فی طبیعیات
الشفا والی هذا اشار فی الهیات الشفا بقوله ویشبه ان تکون الامور الطبیعیة صورها عند العلل
المتقدمة للطبیعة بنوع وعند الطبیعة علی سبیل التسخیر بنوع انتهی واما الرویة فقال الشیخ فی طبیعیات
الشفا فی جواب ذلك ان الرویة لیست لتجعل الفعل ذا غایة بل لتعین الفعل الذی یختار من بین سائر
الافعال الجائز اختیارها لکل واحد غایة تخصه فالرویة لاجل تخصیص الفعل لا لجعله ذا غایة ولو
کانت النفس مسلمة عن النوازع المختلفة والمعارضات المتفننة لکان یصدر عنها فعل متشابه
علی نهج واحد من غیر رویة وان شئت ان تستظهر فی هذا الباب فتامل حال الصناعة فان الصناعة
لا یشك فی انها لغایة واذا صارت ملکة لم یحتج فی استعمالها الی الرویة وصارت بحیث اذا
حضرت الرویة تعذرت وتبلد الماهر فیها عن النفاذ فیما یزاوله کمن یکتب ویضرب بالعود فانه
اذا اخذ یروی فی اختیار حرف حرف ونغمة نغمة واراد ان یقف علی عددها تبلد وتعطل وانما

تستمر على نهج واحد فيما يفعله بلا روية في كل واحد واحد مما يستمر فيه وان كان ابتداء ذلك الفعل
وقصده ولما المبنى على ذلك الاول والابتداء فلا روية فيه وكل حال اعتصام الزالق بما يعصمه و
مبادرة اليد الى حك العضو المستحك من غير فكر ولا روية ولا استئناف تمثل الصورة مما يفعله في الخيال
واوضح من هذه القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا باختيار تحريكه فليس تحريكه بالذات وبلا
واسطة بل انما يتحرك بالحقيقة العضل والوتر فيتبعه تحريك ذلك العضو والنفس لا تشعر بتحريكها
العضلة مع ان ذلك الفعل اختياري واولى اشياء فتدبر فيه جدا يتضح لك والثاني ان
التحريكات الطبيعية لا تنتهي الى حد يقف عنده كما في الكون والفساد فانه لا غاية لهما يقفان
عندها لان بعد كل كائن كائنا الى ما لا يتناهى والغاية يجب ان يقف عندها تحريك العلة الفاعلة
وقد اجاب الشيخ عنه في الهيات الشفا بالفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد الغايات
بالعرض قال والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها والضروري احد ثلثة امور
اما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به
واما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه لازم للعلة مثل انه لا بد
من جسم ادكن حتى يتم القطع به وانما لم يكن بد من جسم ادكن لا لادكنته لكن لانه كان لازما للحديد
الذي لا بد منه واما امر لا بد من وجوده لازما للعلة الغائية بنفسها مثل ان لعلة الغائية في
امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزمه لا ان التزويج كان لاجله فهذه كلها
غايات بالعرض الضروري لا العرض الاتفاقي ثم قال فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية
فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي هو الانسان
او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتنعا في الشخص الواحد الباقي
الدهر لان كل كائن يلزمه ضرورة الفساد اعني الكائنات من الهيولي الجسمانية ولما كان ممتنعا في الشخص
استبقي بالنوع فالعرض الاول اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا او غيرها وشخص منتشر
غير معين وهو العلة التمامية الغائية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد في حصوله
باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص بالعلة غرضا على
الضروري من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن ان يبقى الانسان دائما كما يبقى الشمس و
القمر لما احتيج الى التوليد والتكاثر بالنسل على انه وان سلمنا ان الغرض لا تناهي الاشخاص كان
لا تناهي الاشخاص معنى غير معنى كل شخص وانما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص لا الى تناه بعد لا
تناه فاذن الغاية بالحقيقة ههنا موجودة وهي وجود شخص منتشر او لا تناهي الاشخاص ثم
الشخص الذي يومئ الى شخص آخر الى ثالث والى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل للطبيعة
الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية فلا بد غيرها بعدها عرضا وغاية لتلك الطبيعة الجزئية
التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة بالتدبير بالشخص الواحد واعني بالطبيعة

الكلية

الكلية القوة الفائضة في جواهر السماء وبانت كشيء واحد والمدبرة لكلية ما في الكون انتهى كلام الشفا
الثالث انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء لما كانت التشويهات والزوائد والموت في الطبيعة البتة
فاذن هذه الاحوال ليست بقصد ولو كان تادي الاسباب الى مسبباتها على الدوام او الاكثرية
يقتضي ان يكون المتادى اليه غاية لتلك الاسباب كان كل ما تادى اليه الطبيعة على الدوام او الاكثرية
غاية فكان جميع ما ذكرنا وغير ذلك كالهرم والذبول والفساد مما يتادى الطبيعة اليها غايات
للطبيعة وفساده ظاهر وقد اجاب الشيخ عن ذلك في طبيعيات الشفا بقوله واما حدوث التشويهات
وما يجري مجراها فان بعضها هو نقص وقبح وقصور عن المجرى الطبيعي وبعضها زيادة وما كان نقصانا
وقبحا فهو عدم فعل لعصيان المادة ونحن لم نضمن ان الطبيعة يمكنها ان تحرك كل مادة الى الغاية
ولا ضمنا ان الاعدام افعالها غايات بل انما ضمنا ان افعالها في المواد الطبيعية المطيعة التي لها
هي الغايات وهذا الالزام ذلك والموت والذبول هو لقصور الطبيعة البدنية عن الزام المادة
صورتها وحفظها اياها عليها بادخال بدل ما يتحلل ونظام الذبول الذي ايضا غيرها تاد الى غاية
البتة فان لنظام الذبول سببا غير الطبيعة الموكلة بالبدن وذلك السبب هو الحرارة وسببا هو
الطبيعة ولكن بالعرض ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة واحالتها فتشوق المادة
اليه على النظام وذلك غاية والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداد بعد امداد
لكن كل مدد يأتي فان الاستمداد منه اخيرا يقع اقل من الاستمداد منه بدءا بعلل تذكر في العلوم الجزئية
فيكون ذلك الامداد بالعرض سببا لنظام الذبول فاذن الذبول من حيث هو ذو نظام ومتوجه
الى غاية فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نضمن ان كل حال للامور الطبيعية
يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا ان كل طبيعة يفعل فعلها فانما يفعله لغاية لها واما فعل
غيرها فقد لا يكون لغاية لها والموت والتحليل والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية نافعة بالقياس
الى بدن زيد فهو غاية واجبة في نظام الكل وقد اومأنا الى ذلك فيما سلف وعلمك بحال ما
سينبهك على غاية في الموت واجبة وغايات في تناسب الضعف واجبة واما الزيادات فهي ايضا
كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركة الطبيعة فضلها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد
الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية وان كان المستدعي الى تلك الغاية اتفاق سبب
غير طبيعي انتهى الرابع انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شيء فالسؤال ثابت في ذلك الشيء نفسه وانه
لم فعل الطبيعة على ما هو عليه وتستمر المطالبة الى غير النهاية واجاب عنه الشيخ بانه لكل اذا كان
للحركة غاية وللفعل غاية وجب ان تكون لكل غاية غاية وان لا تنقطع المسئلة عن لم فان الغاية
في الحقيقة تكون مقصودة لذاتها وساير الاشياء تقصد لها وما يقصد لاجل شيء آخر فحري
ان يسئل عنه بالـ لم المقتضي للجواب بالغاية واما ما يقصد لذاته فانه لا يليق به السؤال عن انه لم
قصد ولهذا لا يقال لم طلبت الصحة ولم طلبت الخير ولم هربت عن المرض ولم نفرت عن الشر

كبر الشعر الاول كلية وما مر لديهم مع ثبات
الغاية للطبيعة ان هذا الشيء المتنقل فيما يتادى
اليه الطبيعة فهذا الشيء غاية للطبيعة وكل ما
يتادى اليه الطبيعة غاية لها فهذا الشيء
غاية للطبيعة والمراد بالتادية هو التادية
مع سبيل اللزوم والدوام او الاكثرية لعدم
التنقض بالاتفاقيات محمد سعيد ره

ولو كانت الحركة والاحالة تقتضى الغاية لانها موجودة اولانها غاية لكان وجب ان يكون لكل غاية
غاية لكنها تقتضى ذلك من حيث هناك زوال وتجدد صادر عن سبب طبيعى او ارادى الخامس من الاتم ان
ما يظن كونه مترتبا على فعل الطبيعة ومادى الطبيعة اليه يكون من فعل الطبيعة ويكون للطبيعة فعل
ومادى اليه بل انما هو من ضرورة المادة فان قوما من القدماء على ما يأتي آنفا جعلوا حصول المادة
بالاتفاق وتصورها بصورها بالضرورة لا لغاية مثلا قالوا ان الثنايا لم تتحدد لتقطع ولا
الاضراس جعلت عريضة لتطحن بل ان اتفق حصلت هناك مادة لا تقبل الا هذه الصورة واتفق
أن كانت هذه الصورة نافعة فى مصالح البقاء وكذلك الحكم فى ساير الامور الطبيعية التى اتفقت
أن تحدث على وجه يتضمن المصلحة فلم تنسب الى الاتفاق والى ضرورة المادة بل ظن انها انما تصدر عن
فاعل يفعل لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الا ابدا دائما لا يختلف وهذا كالمطر الذى نعلم يقينا
انه كائن لضرورة المادة لان الشمس اذا ابخرت تخلص البخار الى الجو البارد فصار ماء ثقيلا فينزل لضرورة
فاتفق الان يقع فى مصالح فظن ان الامطار مقصورة فى الطبيعة لتلك المصالح ولم يلتفت الى افسادها
للبادر واجاب عنه الشيخ فى طبيعيات الشفا بقوله والذى يجب الآن ان نقوله فى هذا الباب نعتقد
هو انه لا كثير منافسة الآن فى ان للاتفاق مدخلا فى تكون الامور الطبيعية وذلك بالقياس الى
افرادها فانه ليس حصول هذه المدرة عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر فى هذه
البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة فى هذا الرحم امرا دائما ولا امرا اكثريا بل اتفاقيا انه ربما
يجرى مجرى اتفاقى ولنعد النظر فى مثل تكون السنبلة عن البرة باستمداد المادة من الارض وتكون الجنين
عن النطفة باستمداد المادة من الرحم هل يعد ذلك بالاتفاق فنجده ليس باتفاق بل امر توجه الطبيعة
وتسند عنه قوة وكذلك لنا ان نعد ايضا على قولهم ان المادة التى للثنايا لا تقبل الا هذه الصورة
لكنا نعلم انما لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة بل حصلت هذه
المادة لهذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس البيت انما يبنى بالحجر والخشب
لان الحجر يثقل والخشب يخف بل هناك صنعة صانع لم يصلح الا ان يكون بسبب مواد ما نفعله
هذه النسبة فجعلها على هذه النسبة والتامل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان البقعة
الواحدة اذا سقط فيها حبة بر انبتت سنبلة بر او حبة شعير انبتت سنبلة شعير ويستحيل ان
تتحرك الاجزاء الارضية والمائية بذاتها وتنفذ فى جوهر البرة وترتيبه فانه سيظهر ان
تحركها عن مواضعها ليس بذاتها والحركات التى لذاتها معلومة فيجب ان يكون تحركها انما هو لجذب
قوى متمكنة فى الحبات جاذبة باذن الله تعالى ثم لا يخلو اما ان تكون فى تلك البقعة اجزاء تصلح
لتكون البر واخرى صالحة لتكون الشعير او تكون الصالح لتكون البر صالحا لتكون الشعير فان كان
الصالح لهما اجزاء واحدة فقط فقد سقطت الضرورة المنسوبة الى المادة ورجع الامر الى ان
الصورة طارية على المادة من مصور يخصها بتلك الصورة ويحركها الى تلك الصورة وانه انما

او فى اكثر الامر يفعل ذلك فقد بان ان ما كان كذلك فهو فعل يصدر عن ذات الامر متوجها اليه اما دائما
فلا يعاق واما اكثريا فيعاق وهذا هو مرادنا بالغاية فى الامور الطبيعية وان كانت الاجزاء مختلفة
فلمناسبة ما بين القوة التى فى البرة وبين تلك المادة تعينها ما تجذب تلك المادة بعينها وتحركها
الى حيز مخصوص فى الدوام او الاكثر فهناك يكسبها صورة ما فتكون ايضا القوة التى فى البرة تحرك
بذاتها هذه المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف والشكل والاين ولا يكون ذلك لضرورة
المادة وان كان لا بد من ان تكون المادة على تلك الصفة لتنتقل الى تلك الصورة فلتضع ان
طباع المادة صالحة لهذه الصورة او غير قابلة لغيرها مثلا فهل يتهيأ ان يكون انتقالها الى
حيث تكتسب هذه الصورة بعد ما لم يكن لها ليس لضرورة فيها بل عن سبب آخر يحركها اليه فيحصل
لها ما هى صالحة لقبوله ولا تصلح لقبول غيره فتبين من هذا كله ان تحريكات الطبيعة للمواد هى
على سبيل قصد طبيعى منها الى حد محدود وان ذلك مستمر على الدوام او على الاكثر وذلك ما
نعنيه بلفظ الغاية ثم الظاهر ان الغايات الصادرة عن الطبيعة فى حال ما تكون الطبيعة غير
معارضة ولا معوقة كلها خيرات وكمالات وانه اذا تادت الى غاية ضارة كان ذلك التادى
ليس عنها دائما ولا اكثريا بل فى حال يتعقد النفس منها فيها سببا عارضا فيما اذا اصاب هذا
الفصيل حتى ذوى وما اذا اصاب هذه المراة حتى اسقطت واذا كان كذلك فالطبيعة تحرك لاجل
الخيرية وليس هذا فى نشو الحيوان والنبات فقط بل وفى حركات الاجرام البسيطة وافعالها التى
تصدر عنها بالطبع فانها تنحو نحو غايات تتوجه اليها دائما ما لم يعق توجها على نظام محدود
ولا يخرج عنه الا بسبب معارض وكذلك الالهامات التى للانفس الحيوانية النباتية والكائنات السيحة والكد
فانها تشبه الامور الطبيعية وهى لغايات انتهى كلام الشيخ والى جميع ما ذكرنا من اثبات الغايات
للطبيعيات ودفع الشكوك عنه اشار المصنف بقوله واثبتوا للطبيعيات غايات ومنها شبهة
البخت والاتفاق وتقريرها ان هاهنا امورا اتفاقية لا سبب لها يتادى اليها لتكون هذه
غاية له مترتبة عليه وذلك كمن يحفر بئرا فى الارض لماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن عالما
بكونه فيها ولم يكن حافرا لاجله فهذا العثور على الكنز مما لا سبب له لا اراديا ولا طبيعيا ولا قسريا
فانه ليس هناك فعل طبيعى يمكن ان يكون سببا للعثور على الكنز ولا قسرى وهو ظاهر والفعل الارادى
الذى هناك اعنى الحفر لم يكن لاجل العثور بل لامر آخر والاسباب منحصرة فى هذه الثلثة فليس العثور
على الكنز غاية لسبب من الاسباب بل هو امر اتفق وكذلك من يزلق عن شفير بئر فيقع فيها فانه ليس لهذا
الوقوع فى البئر سبب من الاسباب ومثل هذين الامرين كثير جدا بل اكثر ما يجرى فى العالم من هذا
القبيل فظهر انه لا يجب ان يكون لكل فعل يحدث سبب وان يكون كل ما يحدث غاية له مثل ونقل
الشيخ فى طبيعيات الشفا ان جماعة من الاوايل عظموا امر البخت والاتفاق جدا ففرقة منهم
وشيعة جعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا ورأوا ان

الكل اجزاء صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة فى خلاء غير متناه
وان جواهرها فى طباعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائمة الحركة فى الخلاء فيتفق ان
يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منها عالم وان فى الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية
بالعدد مرتبة فى خلاء غير متناه لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات
كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى كانباذقلس ومن جرى مجراه لم يقدموا على ان يجعلوا العالم
بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادى الاسطقسية بالاتفاق
فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعه على نمط يصلح للبقاء والنسل بقى ونسل وما اتفق ان لم يكن كذلك
لم ينسل وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور الاتفاقية واقعة بلا سبب ولم يجوزوا الكون بلا علة
لكنهم جعلوا نفس البخت والاتفاق من الاسباب التى توجبها الاشياء وقالوا ان البخت والاتفاق
سبب الهى مستور يرتفع عن ان يدركه العقول حتى ان بعض من يرى هذا الراى احل البخت محل الشىء
الذى يتقرب به والى الله بعبادته وامر فبنى له هيكل واتخذ باسمه صنم يعبد على نحو ما يعبد الاصنام
وبازائهم طايفة انكروا ان يكون للبخت والاتفاق مدخل فى العلل بل انكروا ان يكون لهما معنى
فى الوجود وقالوا انه من المحال ان نجد للاشياء اسبابا موجبة ونشاهدها فنعدل عنها ونعزلها
عن ان تكون عللا ونجعلها من البخت والاتفاق فان الحافر بئرا اذا عثر على كنز جزم اهل الغباوة
القول بان البخت السعيد قد لحقه وان زلق بها فانكسر رجله جزموا القول بان البخت الشقى قد
لحقه ولم يلحقه هناك بخت البتة بل كل من يحفر بئرا الى الدفين ينالها ومن يميل الى زلق فى شفير
يزلق عنه ويقولون ان فلانا لما خرج الى السوق ليقعد فى دكانه لحق غريما له فظفر بحقه فذلك من فعل
البخت وليس كذلك بل ذلك لانه قد توجه الى مكان بغريمه ولحق بصره فرآه قالوا وليس ان كان
غاية فى خروجه غير هذه الغاية يجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم
فانه يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل المستعمل
لذلك الفعل احدى تلك الغايات غاية فتعطل الاخرى بوضعه لا فى نفس الامر وهو فى نفس الامر
غاية يصلح ان ينصبها غاية ويرفض ما سواها الى لو كان هذا الانسان شاعرا بمكان الغريم
هناك فخرج يوما فظفر به لم يقل ان ذلك واقع منه بالبخت بل قيل لما عداه انه بالبخت والاتفاق
فيروا ان جعله احد الامور التى يؤدى اليها خروجه غاية يصرف الخروج عن ان يكون فى نفسه سببا
لما هو سببه وكيف يظن ان ذلك يتغير بجعل جاعل وهذا المذهب فى ابطال الاتفاق اصلا ليس
بشىء لانه ليس اذا وجد لكل شىء سبب لم يكن للاتفاق وجود بل السبب الموجود للشىء الذى لا
يوجبه على الدوام او الاكثر هو السبب الاتفاقى فى نفسه من حيث هو كذلك وقوله قد يكون لشىء واحد
غايات كثيرة مغالطة باشتراك اسم الغاية فان الغاية يقال لما ينتهى اليه الشىء كيف كان ويقال
لما يقصد بالفعل والمراد بالغاية هو هذا وقوله ان الجعل لا يغير الحال فى هذا الباب غير مسلم

الاخرى

الاخرى ان الجعل يجعل الامر فى احدهما اكثريا وفى الآخر اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه لظفره من
حيث هو كذلك فانه فى اكثر الاحوال يظفر به وغير الشاعر الخارج الى الدكان من حيث هو كذلك فانه ليس فى
اكثر الامر يظفر بغريمه فاذا كان الجعل المختلف يختلف له حكم الامر فى اكثريته وغير اكثريته فكذلك
يختلف له حكم الامر فى انه اتفاقى او غير اتفاقى بل الجواب الحق عن شبهة الاتفاق ان يقال ان الامور منها
ما هى دائمة ومنها ما هى فى اكثر الامر مثل ان النار فى اكثر الامر يحرق الحطب اذا لاقته وان الخارج من بيته
الى بستانه فى اكثر الامر يصل اليه ومنها ما ليس دائما ولا فى اكثر الامر والامور الاكثرية اذا كانت فكونها
لا يخلو اما ان يكون عن اطراد فى طبيعة السبب اليها وحده او لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان يحتاج
السبب الى شريك او شرط او زوال مانع او لا يحتاج فان لم يكن يحتاج فكونها عن السبب ليس اولى من لا
كونها اذ ليس فيه وحده ولا مع ما يقارنه ما يرجح الكون على اللاكون فكون هذا الشىء عن الشىء ليس
اولى من لا كونه فلا يكون كائنا على الاكثر فاذن ان لم يحتج الى ما يقارنه من الامور المذكورة يجب ان يكون
مطردا بنفسه اليه الا ان يعوق عايق ويعارض معارض ولمعارضة ما يتخلف فى الاقل ويجب من ذلك انه
اذا لم يعوق عايق وسلمت طبيعته ان يستمر الى ما يتجه نحوه فيكون الفرق بين الدائم والاكثرى ان الدائم لا يعارضه
معارض البتة وان الاكثرى يعارضه ويتبع ذلك ان الاكثرى بشرط رفع المانع واماطة المعارض يكون
دائما وذلك فى الامور الطبيعية ظاهر وفى الارادية ايضا فان الارادة اذا صحت وتمت وواتت
الاعضاء للحركة والطاعة ولم يقع سبب مانع او سبب ناقض للعزيمة وكان المقصد من شانه ان يوصل اليه
فبين انه يستحيل ان لا يوصل اليه واذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يقال انه كائن بالبخت فالاكثرى
ايضا لا يقال انه كائن بالبخت فانه من جنسه وفى حكمه نعم اذا عورض فصرف فربما قيل ان انصرافه عن وجهه
كائن بالبخت وبالاتفاق وقد بقى ما يكون بالتساوى وما يكون على الاقل والاقلى لا شك انه مما
يقال انه كائن بالبخت والاتفاق واما ما يكون بالتساوى فقال الشيخ فى طبيعيات الشفا ان الامر
مشتبه فيه وان متاخرى المشائين قد شرطوا ان ما يكون بالبخت والاتفاق فانما يكون فى الامور
الاقلية الكون عن اسبابها والذى رسم هذا المنهج يعنى ارسطاطاليس لم يشترط ذلك بل اشترط
ان لا يكون دائما ولا اكثريا وانما دعى المتاخرين الى ان جعلوا الاتفاق متعلقا بالامور الاقلية دون
المتساوية صورة الحال فى الامور الارادية فان هؤلاء المتاخرين يقولون ان الاكل واللااكل والمشى
واللامشى وما اشبه ذلك هى من الامور المتساوية الصدور عن مباديها ثم اذا مشى ماش او اكل
آكل بارادته لم يقل انه اتفق ذلك واما نحن فلا نتصور زيادة اشتراط على ما اشترطه معلمهم فتبين
بطلان قولهم بشىء يسير وهو ان الشىء الواحد قد يكون بقياس واعتبار اكثريا بل واجبا وبقياس
آخر وبقياس آخر واعتبار آخر متساويا بل اقليا اذا اشترطت فيه شرايط واعتبرت احوال صار اقليا
مثل ان يشترط ان المادة فى كون كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الالهية
الفايضة فى الاجسام صادفت استعدادا تاما فى مادة طبيعية لصورة مستحقة وهى اذا صادفت

لم يعطلها عنها فيجب ههنا ان يخلق اصبع زايدة فيكون هذا الباب وان كان اقليا نادرا بالقياس الى الطبيعة الكلية فليس اقليا ونادرا بالقياس الى الاسباب التى ذكرناها بل هو واجب ولعل الاستقصا فى البحث يبين لنا ان الشئ ما لم يجب ان يوجد من اسبابه ولم يخرج عن طبيعة الامكان لم يوجد عنها ولكن بيان هذا وامثاله مؤخر الى الفلسفة الاولى فاذا كان الامر على هذا فغير بعيد ان تكون طبيعة واحدة بالقياس الى شئ ما اكثرية وبالقياس الى شئ آخر متساوية فان البعد ما بين الاكثرى والمتساوى اقرب من البعد ما بين الواجب والاقلى ثم الاكل والمشى اذا قيسا الى الارادة وفرضت الارادة حاصلة خرجا عن حد الامكان المتساوى وما الى الاكثرى واذا خرجا من ذلك لم يصح البتة ان يق انهما اتفقا او كانا بالبخت والاتفاق واما اذا لم يضافا الى الارادة ونظر اليهما نفسيهما فى وقت يتساوى كونا ولا كونا فيصح ان يق دخلت عليه فاتفق ان كان يأكل وذلك ما القياس الى الدخول لا الى الارادة وقول القائل صادفته واتفق ان كان يمشى ولقيته واتفق ان كان قاعدا فان هذا كله متعارف مقبول ومع ذلك صحيح وبالجملة اذا كان الكائن فى نفسه غير مطلع ولا متوقع او ليس دائما ولا اكثريا فصالح ان يق للسبب المؤدى اليه انه اتفاق او بخت وذلك اذا كان من شانه ان يؤدى الى ما ليس مؤديا اليه لا دائما ولا اكثريا واما اذا لم يكن مؤديا اليه البتة ولا موجبا له مثل قعود فلان عند كسوف القمر فلا يق ان قعود فلان اتفق ان كان سببا للكسوف بل يصلح ان يق اتفق ان كان معه فيكون القعود لا سببا للكسوف بل سببا بالعرض للكون مع الكسوف وليس الكون مع الكسوف هو الكسوف وبالجملة اذا كان الشئ ليس من شانه ان يؤدى الى الشئ البتة فليس سببا اتفاقيا له وانما يكون سببا اتفاقيا له اذا كان من شانه ان يؤدى اليه وليس دائما ولا فى اكثر الامر حتى لو فطن الفاعل بما يجرى عليه حركات الكل وصح ان يريد ويختار يصح ان يجعله غاية كما لو فطن الخارج الى السوق ان الغريم فى الطريق يصح ان يجعله غاية وكان نحو خارجا عن حد التساوى والاقلى لان الخروج من العارف بحصول الغريم فى طريق جهة مخرجه تؤدى فى اكثر الامر الى مصادفته واما خروج الغير العارف من حيث هو غير عارف فربما ادى وربما لم يؤد وانما يكون اتفاقيا بالقياس الى الخروج لا بشرط زايد لا يكون غير متعلق بالاضافة الى خروج بشرط زايد ويتبين من هذا ان الاسباب الاتفاقية يكون من اجل الا انها اسباب فاعلية لها بالعرض والغايات غايات بالعرض فهى داخلة فى جملة الاسباب التى بالعرض فالاتفاق سبب من الامور الطبيعية والارادية بالعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثرى وهو فيما يكون من اجل شئ ليس له سبب يوجبه بالذات وقد يعرض امور لا تقصد وليست بالاتفاق مثل تخطيط القدم على الارض عند المشى الى اخذ الغريم فان ذلك وان لم يقصد ضرورى فى المقصود لكن لقائل ان يقول انا ربما قلنا ان كذا كان بالاتفاق وان كان الامر اكثريا كقولنا لقائل ان فلانا قصدته لحاجة كذا فاتفق ان وجدته فى البيت والجواب ان هذا القائل انما يقول ذلك لا لاجل الامر فى نفسه بل بحسب اعتقاده فيه فانه اذا كان اغلب ظنه ان زيدا ينبغى ان يكون فى البيت فلا يقول ان ذلك اتفق بل

ان لم يجد

بل ان لم يجده يقول ان ذلك اتفق ولكن انما يقول هذا اذا كان يتساوى عنده فى ظنه فى ذلك الوقت وفى تلك الحال انه كاين فى البيت او غير كاين فيكون ظنه فى ذلك الوقت يحكم بالتساوى دون الاكثرى والواجب وان كان بالقياس الى الوقت المطلق اكثريا وقد يظن فى كثير من الامور الطبيعية النادرة الوجود مثل ان الذهب الثابت على وزن الاوزان او الياقوتة المجاوزة للمقدار المعهود انه موجود بالاتفاق لانه اقلى وليس كذلك فان كون الشئ فى الاقل انما يدخل الشئ فى الاتفاق لا اذا قيس الى الوجود المطلق بل اذا قيس الى السبب الفاعل له فكان وجوده عنه اقليا والسبب الفاعل لهذا الذهب والياقوت انما صدر عنه ذلك لقوته ولوجدان المادة الوافرة واذا كان كذلك فيصدر مثل هذا الفعل عن مثله دائما او فى اكثر الامر صدورا طبيعيا انتهى كلام الشفا والحاصل ان السبب قد يكون مستقلا فى السببية بذاته غير محتاج الى امر خارج عن ذاته وح يكون تاديه الى المسبب دائما وقد يكون محتاجا الى شرايط واحوال خارجة عن ذاته وح اما ان يكون حصول تلك الشرايط والاحوال معه دائما واما ان يكون قد يكون وقد لا يكون وح اما ان يكون الحصول اكثر من اللاحصول او مساويا له او اقل منه فيكون تاديه منه ايضا كذلك فيقال للسبب المستقل بذاته والسبب الدائم الحصول مع الشرايط والسبب الاكثرى الحصول معها انها اسباب ذاتية ومسبباتها غايات ذاتية وللسبب المتساوى الحصول والاقلى الحصول اذا نسب مسببه الى مجموع ذلك السبب والاحوال الحاصلة معه على التساوى او الاقلية انه سبب ذاتى ايضا ومسببه غاية ذاتية واذا نسب الى نفس السبب وحده انه سبب اتفاقى ومسببه غاية اتفاقية فالحفر مثلا بالقياس الى العثور على الكنز لو اعتبر مع كونه صادرا عن العارف بكون الكنز فى موضع ينتهى اليه الحفر ومع عدم مانع من الوصول اليه كان سببا ذاتيا للعثور والعثور غاية ذاتية له ولو اعتبر مجردا عما ذكرنا كان سببا اتفاقيا والعثور غاية اتفاقية لكن الحفر المجرد عما ذكرنا لا بد له من غاية ذاتية ككونه للماء او للبناء فاذا اتفق ان يكون هناك كنز مدفون يصير سببا للعثور عليه بالعرض لا بالذات فظهر ان العثور على الكنز هناك لم يكن بلا سبب اصلا بل له سبب بالعرض وانه ليس ان العثور على الكنز هناك ليس غاية لسبب اصلا بل هو غاية لسبب بالعرض فالسبب الاتفاقى سبب بالعرض وغايته غاية بالعرض فاندفعت الشبهة بالكلية وظهر ايضا بطلان راى من راى كون العالم بالاتفاق وانكر الصانع وذلك لان ما بالعرض مسبوق لا محالة بما بالذات فتفطن واما قول من قال ان الاتفاق سبب الهى مستور فلا اراه بعيدا غاية البعد وقد ذكرناه تاويله فى كتابنا المسمى بالكلمة الطيبة فقوله وكذا اثبتوا للاتفاقيات اى اثبتوا للاسباب الاتفاقية غايات اشارة الى ما ذكرنا من الشبهة مع دفعها

المسئلة السابعة

فى اقسام احوال العلل الاربع على ما قال والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية وقد يق اى كل ما يق له علة سواء كان مما يصدق عليه التعريف المذكور او لا وذلك لان بعض الاقسام المذكورة ههنا لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة العرضية وهذا ليس بشئ لان العلة العرضية مثلا كما يق انها علة بالعرض يق انها بعلة

عنها الشيء بالعرض وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ في طبيعيات الشفا قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة
فالفاعلية البسيطة كطبايع البسايط والمركبة ان يكون مصدر الفعل عن عدة قوى اما متفقة النوع
كعدة يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الكاين عن القوة الجاذبة والحاسة وكالعقل والصورة
بالنسبة الى الهيولى والمادية البسيطة كهيوليات البسايط والمركبة كالعقاقير للترياق والصورية البسيطة
كصور البسايط والمركبة كصور المواليد والغاية البسيطة كالشبع للاكل والمركبة كالجمال وقتل القمل
للبس الحرير وايضا اما بالقوة او بالفعل فالفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه مع
اشتعالها فيه وبالفعل كالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه والمادة بالقوة كالنطفة للجنين
وبالفعل كبدن الانسان لصورته والصورة بالقوة كصورة الانسان لبدن الجنين وبالفعل كصورة
الانسان لبدن الانسان والغاية بالقوة كلقاء الحبيب للحركة الى حين بحركة وبالفعل كهو بعد انتهاء
الحركة وايضا اما كلية او جزئية فالفاعل الكلي ما يكون غير موازن لما بازائه من المعلول بل اعم كالطبيب
لهذا العلاج والجزئي كهذا الطبيب لهذا العلاج او كالطبيب للعلاج قال الشيخ واما الجزئي فاما لعله
الشخصية لمعلول شخصي والعلة النوعية لمعلول نوعي مساو له في مرتبة العموم والخصوص ومثل بالمثال
المذكورين وعلى هذا القياس فالمادة الكلية كالخشب لهذا الكرسي والصورة الكلية كصورة الكرسي (الجزئية كهذا الخشب لهذا الكرسي)
لخشب هذا الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي والغاية الكلية كانتصاف زيد
من الظالم مطلقا وكمطلق الجلوس على هذا السرير والجزئية كانتصافه من غريمه فلان وكهذا الجلوس على هذا
السرير وايضا اما ذاتية او عرضية اي بالذات او بالعرض اما الفاعل بالذات فهو مثل الطبيب اذا
عالج والنار اذا اسخنت وهو ان تكون العلة مبدء لذات ذلك الفعل واخذته من حيث هو مبدء له والعلة
الفاعلية بالعرض ما خالف ذلك وهو على اصناف من ذلك ان يكون الفاعل يفعل فعلا ويكون ذلك
الفعل مزيلا الضد ممانع ضده فيقوى الضد الآخر فينسب اليه فعل ضد الآخر مثل السقمونيا اذا بردت
باسهال الصفراء او يكون الفاعل مزيلا المانع شيئا عن فعله الطبيعي وان لم يكن يوجب مع المنع ضدا
مثل مزيل الدعامة عن سقف فانه يقال هو هادم السقف ومنه ان يكون الشيء الواحد معتبرا باعتبارات
لانه ذو صفات ويكون من حيث له واحدة منها مبدء بالذات لفعل فلا ينسب اليها بل الى بعض المقارنة
لها كما يقال ان الطبيب يبني اي الموضوع الذي للطب هو بناء فيبني لانه بناء لا لانه طبيب او يوخذ
الموضوع غير مقترن بتلك الصفة فيقال ان الانسان يبني ومن ذلك ان يكون الفاعل بالطبع او الارادة
متوجها الى غاية ما فيبلغها او لا يبلغها لكن يعرض معها غاية اخرى مثل الحجر يشج وانما عرض له ذلك لانه
بذاته يهبط فاتفق ان وقعت هامة في ممره فاتى عليها بثقله فشجها وقد يقال للشيء انه فاعل بالعرض
وان كان ذلك الشيء لم يفعل اصلا الا انه يتفق ان يكون في اكثر الامر يتبع حضوره امر محمود او محذور
فيعرف بذلك فيستحب بهاد ان يتبعه امر محمود كيتيامن به او يستحب بعده ان كان يتبعه امر محذور
ويتطير منه ويظن ان حضوره سبب لذلك الخير ولذلك الشر واما المادة بالذات فهي التي لاجل

نفسها يقبل الشيء مثل الدهن للاشتعال واما التي بالعرض فعلى اصناف من ذلك ان يوخذ المادة مع
الصورة المضادة لصورة وتزول لحلولها فيوخذ مع الصورة الزايلة مادة للصورة الحاصلة كما يقال
ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوع للانسان والنطفة ليست موضوعة بما هي نطفة لان النطفة
تبطل عند كون الانسان او يوخذ الموضوع موضوعا مع صورة ليست داخلة في كون الموضوع موضوعا
وان لم يكن ضدا للصورة الاخرى المقصودة فيجعل موضوعا مثل قولنا ان الطبيب يتعالج فانه لم
انما يتعالج من حيث هو طبيب ولكن من حيث هو عليل فالموضوع للعلاج هو العليل لا الطبيب
واما الصورة التي بالذات فكشكل الكرسي للكرسي والتي بالعرض فمثل البياض والسواد له وربما كان
ما هي التي بالذات مثل صلابة الخشب لقبوله شكل الكرسي وربما كانت الصورة بالعرض بسبب المجاورة
كحركة الساكن في السفينة فانه يقال للساكن في السفينة انه منتقل ومتحرك بالعرض واما الغاية بالذات فهي
التي تنحوها الحركة الطبيعية او الارادية لاجل نفسها لا غيرها مثل الصحة للدواء والغاية بالعرض على
اصناف فمن ذلك ما يقصد ذلك لكن لا لاجله مثل شرب الدواء لاجل شرب الدواء وشرب الدواء
لاجل الصحة وهذا هو النافع او المظنون نافعا والاول هو الخير او المظنون خيرا ومن ذلك ما يلزم الغاية
او يعرض لها اما ما يلزم الغاية فمثل الاكل غايته الشبع وذلك لازم للغاية لا غاية بل الغاية هي كف
الجوع واما ما يعرض للغاية فمثل الجمال للرياضة فان الصحة قد يعرض لها الجمال وليس الجمال هو المقصود
بالرياضة ومن ذلك ما يكون الحركة متوجهة لا اليه فيعارضها هو مثل الحجر الهابط ومثل من رمى
طيرا فيصيب انسانا وربما كانت الغاية الذاتية موجودة معها وربما لم توجد كذا في الشفا والصواب
على ما قال المحقق الشريف ان العلة العرضية يقال باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقية فان
الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية وثانيهما اقتران شيء
ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية وايضا اما
عامة او خاصة فالفاعل العام هو الذي يشترك في الانفعال عنه اشياء كثيرة مثل الهواء المغير لاشياء
كثيرة والخاص هو الذي ينفعل عن الواحد منه وحده شيء بعينه مثل الدواء الذي يتنا ولد زيد
والمادة العامة مثل الخشب للسرير والكرسي وغيرهما والخاصة مثل جسم الانسان بمزاجه لصورته والصورة
العامة لا تفارقها لكلية وهي مثل الجنس للخاصة والخاصة لا تفارقها الجزئية وهو مثل حد الشيء وفصله
او خاصته والغاية العامة كاسهال الصفراء بشرب الترنجبين وبشرب البنفسج ايضا والخاصة مثل لقاء (من غاية خاصة كلقاء زيد صديقه فلان)
زيد صديقه فلانا كذا في الشفا وقوله وهي مثل الجنس للخاصة اي الصورة العامة كالجنس للصورة الخاصة
كصورة الكرسي مطلقا التي هي جنس لصورة هذا الكرسي وصورة ذلك الكرسي الى غير ذلك والفرق بين
الصورة العامة والفاعل العام مثلا مع كون الفاعل العام ايضا جنسا للفاعل الخاص فان الهواء
المغير مطلقا جنس لهذا الهواء المغير لهذا الشيء وذلك الهواء المغير لذلك الشيء هو ان هذا الهواء كما انه
مغير لهذا الشيء يجوز ان يكون هو بعينه ايضا مغيرا لذلك الشيء بخلاف صورة الكرسي فان صورة هذا

الكرسي لا يجوز ان يكون بعينها صورة لذلك الكرسي فليتدبر جدا وايضا اما قريبة او بعيدة فالفاعل
القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي بينهما واسطة
مثل النفس لتحريك الاعضاء والمادة القريبة مثل الاعضاء للبدن والمادة البعيدة مثل الاخلاط
او الاركان له والصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية له والغاية القريبة كالصحة
للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وايضا اما مشتركة او خاصة فالفاعل المشترك كبناء واحد لبيوت
كثيرة والخاص كبناء واحد لبيت واحد وكذا في ساير العلل وهذا اعني انقسام العلة الى المشتركة
والخاصة لم يعتبره الشيخ واعلم ان الفرق بين العلة العامة والمشتركة ظاهر لكن لا فرق بين الخاصة المقابلة
للعامة على ما شرحنا والخاصة المقابلة للمشتركة فيجب تفسير العامة في كلام المص بما هو كالجنس الصناعي مثل
الصانع الذي هو كالجنس للبناء والنجار وغيرهما والخاصة المقابلة لها كالنوع مثل البناء كما فعله الشارح
وانت خبير بان تخصيص العموم بالجنس يخرج عموم النوع عن الاعتبار لكن اعتبار العموم يغني عن اعتبار
الاشتراك لان المشترك ايضا عام في التاثير فالعامة تشمل المشتركة ايضا فلا حاجة الى اعتبار المشتركة
على حدة فما اعتبره الشيخ هو الصواب فليتدبر **المسئلة الثامنة** في احوال العلل وقع فيها اشتباه فمنها
ان العدم للحادث عدوه من جملة مباديه فيجب النظر في انه كيف ذلك قال الشيخ الرئيس في طبيعيات
الشفا واما الجسم من جهة ما هو متغير او مستكمل او حادث كاين فان له زيادة مبدء وكونه متغيرا هو
غير كونه مستكملا والمفهوم من كونه حادثا وكاينا هو غير المفهوم من كليهما جميعا فان المفهوم من كونه
متغيرا انه كان بصفة حاصلة فبطلت وحصلت له صفة اخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير
وحالة كانت معدومة فوجدت فبين انه لا بد له من حيث هو متغير من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه
ولما تغير اليه وصورة حاصلة وعدم لها كان مع الصورة الزايلة كالثوب الذي اسود والبياض و
السواد قد كان السواد معدوما اذا كان البياض موجودا والمفهوم من كونه مستكملا هو ان يحدث له
امر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه مثل ان الساكن يتحرك فانه حين ما كان ساكنا لم يكن الا عادما
للحركة التي هي موجودة له بالامكان والقوة فلما تحرك لم يزل عنه الا العدم فقط ومثل اللوح الساذج
كتب فيه والمستكمل لا بد ان يكون له ذات وجدت ناقصة وامر حصل فيه ونقص يقدمه فان العدم شرط
في ان يكون الشيء متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون مستكملا او متغيرا
بل كان يكون الكمال والصورة حاصلة له دائما فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون قبله
عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما الى ان يحصل له التغير
او الاستكمال فرفع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير او مستكمل ورفع المتغير والمستكمل
لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم فهو مبدء ان كان كل ما لا بد من وجوده اي وجود كان
ليوجد شيء آخر من غير انعكاس مبدء وان كان ذلك لا يكفي في كون الشيء مبدء ولا يكون المبدء كل
ما لا بد من وجوده لامر اي وجود كان بل لا بد من وجوده مع الامر الذي هو له مبدء من غير تقدم ولا

تاخر

تاخر فليس العدم مبدء له ولا فايدة لنا في ان نناقش في التسمية فلنستعمل بدل المبدء المحتاج اليه من غير انعكاس
فيجد القابل للتغير والاستكمال ويجد العدم ويجد الصورة كلها محتاجة اليها في ان يكون الجسم متغيرا
او مستكملا وهذا يتضح لنا بادنى تامل فالمفهوم من كون الجسم كاينا وحادثا يضطرنا الى اثبات امر
حادث والى عدم سابق واما ان هذا الحادث وهذا الكاين هل يحتاج الى ان يتقدم كونه وحدوثه
وجود جوهر كان مقارنا لعدم الصورة الكاينة ثم فارقه وبطل عنها العدم فلو لم يتبين لنا عن
قريب بيان ذلك بل يجب ان نضعه للطبيعي وضعا ونقنعه بالاستقراء ونبرهن عليه في الفلسفة
الاولى انتهى كلام الشفا وظهر منه ان كون عدم الحادث مبدء او محتاجا اليه لوجوده انما هو بالذات
وعلى الحقيقة لا بمجرد مقارنته لما هو مبدء له اعني مادته على راي الحكماء او فاعله على راي المص
والمتكلمين من نفي حاجة الحادث الى سبق مادة على ما مر ليكون من المبادي العرضية على ما قال
والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية اي لكونه مقارنا لما هو فاعل له او مادة له كما عرفت
وان كانا متقدمين على المعلول بالزمان لكون تقدم العدم زمانيا لا محالة وفيه ايضا ان كون المقارنة
لما يتقدم بالزمان على المعلول مصححا لاطلاق العلة والمبدء بالعرض على المقارن غير ظاهر بل الظاهر
عدمه كما لا يخفى على المتامل والاولى على تقدير كونه مبدء بالعرض ان يعلل بكونه علة لما هو مقارن
للمعلول اعني وصف الحدوث فاذا نسب الى موضوعه اعني وجود المعلول يكون علة له بالعرض لكن فيه ايضا ان
انما عدوه من المبادي للحادث من حيث هو حادث لا من حيث هو موجود كما مر في كلام الشيخ ومنها
ان الفاعل في طرف العدم قد يشتبه فيظن انه غير الفاعل في طرف الوجود والحق انه هو الفاعل في طرف
الوجود لان الفاعل المستجمع لجميع شرايط التاثير ان كان موجودا كان الاثر موجودا وان كان معدوما
كان معدوما واليه اشار بقوله والفاعل في الطرفين واحد ومنها ان الموضوع كالمادة فان كلا
منهما علة مادية فانه قد يشتبه فيتوهم تخصيصها بالمادة فالحاصل كما قيل ان الموضوع من جملة العلل
لكنه مشتبه بالعلة المادية ولذا لم يعدوه على حدة من اقسام العلل والتحقيق ان كونه علة مادية
ليس مبنيا على التشبيه بل هو من افراد العلة المادية حقيقة كما ظهر لك من تضاعيف ما سبق ومنها
ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه الوجود والعدم لا في ماهيته وقد سبق تحقيقه وانما
ذكره هنا لوقوع الاشتباه فيه ومنها ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود لكون الوجود زايدا على الماهية
فاسباب الماهية هي المادة والصورة وهما داخلتان فيها واسباب الوجود هي الفاعل والغاية وهما خارجتان
عنها وهما المراد من المؤثر وانما حاجة المعلول في الوجود اليهما لا الى المادة والصورة بل حاجته اليهما انما
هي في تقوم ماهيته والحاجة الى المؤثر انما يكون بعد ذلك فينبغي ان لا يقع الاشتباه من كونهما
معدودين في العلل فيظن ان حاجة المعلول اليهما ايضا في الوجود ويمكن ان يجعل هذا من تتمة الحكم السابق
فكانه لما قال ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في الوجود والعدم لا في ماهيته واعترض بان المعلول يفتقر
الى بعض علله في تقوم ماهيته لا في وجوده او عدمه فكيف حكمتم بان افتقاره انما هو في احدهما فقط

فاجاب بانا حكمنا بان افتقار المعلول الى المؤثر بقرينة التعبير عنه بلفظ الاثر انما هو في احد طرفيه و
المؤثر انما هو اسباب الوجود لا اسباب الماهية واسباب الماهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقار
الاثر في تقوم الماهية الى اسبابها افتقاره فيه الى المؤثر الذي هو اسباب الوجود فليتدبر ومنها ان
كثيرا من الاوهام يذهب الى ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود لكونه ثبوتيا لا العدم لكونه نفيا
محضا وقد سبق ذلك في مسئلة نفي الاولوية الذاتية فنبه على بطلان ذلك بقوله ولابد
للعدم من سبب لما سبق من تساوي نسبة ماهية الممكن الى طرفي الوجود والعدم فيفتقر
كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجح بلا مرجح وهذا المرجح هو المراد من السبب ومنها انه قد
سبق ايضا في بحث الاولوية الذاتية ان بعضهم قد ذهب الى ان العدم اولى بالاعراض
السيالة كالحركة بدليل امتناع البقاء عليها فلا يحتاج هي فيه الى سبب بل يكفي تلك الاولوية
في وقوعها فاشار الى دفعه بقوله وكذا الحركة اي لابد لعدم الحركة ايضا من سبب لما عرفت من
نفي الاولوية مط **المسئلة التاسعة** في بعض احوال العلة المعدة وهي ما يقرب المعلول الى علته
وقبل الاعداد هو التهيؤ فالمعد هو الذي يهيئ المادة ويعدها لوجود صورة جوهرية فيها
او حلول عرض يقبله او تعلق مجردية بها فالاعداد والتقريب للمادة بالقياس الى ما يقبله
ويلزم من ذلك تقريب الفاعل الى ما يصدر عنه متعلقا بالمادة وتقريب المعلول اليه كما في الحركة
الى منتصف المسافة فانها قربت الحركة الواقعة في المسافة بعد المنتصف الى الفاعل ومن
العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة بعد المنتصف و
هما متماثلان او خلاف كالحركة المؤدية الى السخونة وهي مخالفة لها او ضد كالحركة الى الفوق المؤدية
الى الحركة الى اسفل وهما متضادتان والاعداد قريب كاعداد الجنين بالقياس الى الصورة
الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالقياس اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني ان
بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له
فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة وعلة معدة ايضا ذاتية له قد فرغ من

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله اجمعين الطيبين الطاهرين
المعصومين وبعد تم الكتاب المستطاب المسمى بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام
بمباشرة حاجي الحرمين الشريفين الحاج ملا احمد الخوانساري وقل الطلبة المرحوم
المغفور ملا محمد حسين الخراساني محمد علي مع كمال الدقة والاهتمام في
تصحيح مقابلته وانطبع في سنة ١٢٨